بهاء الدین محمد بن حسن الاصفهانی
(الفاضل الهندی)

عون إخوان الصفاء

علی فهم کتاب الشفاء

المجلد الثالث

فی الالهیات

تحقیق: علی اوجبی



نشر وایا

عون اخوان الصفاء على فهم كتاب الشفاء

(ج ٣ فى الالهيات)

■ تحقيق
على اوجبى

نشروایا

۶ ■ فلسفه ◆

سرشناسه: بهاءالدین محمد بن حسن، الاصفهانی
عنوان و نام پدیدآور: عون اخوان الصفاء علی فهم کتاب الشفاء
مشخصات نشر: تهران: وایا، ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهری: ج ۳.
فروست: وایا؛ ۲۰. فلسفه؛ ۶
شابک: ۳-۹-۹۵۶۷۳-۶۰۰-۹۷۸
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپای مختصر
مندرجات: ج ۳ فی الالهیات.
شناسه افزوده: اوجبی ـ علی، ۱۳۴۳ ـ

- عنوان: عون اخوان الصفاء علی فهم کتاب الشفاء (ج ۳ فی الالهیات) ◆
- تحقیق: علی اوجبی
- صفحه‌آرا: رضا سلگی
- ناشر: وایا
- شمارگان: ۵۰۰ نسخه
- نوبت چاپ: اوّل/ ۱۳۹۴
- بها: ۳۷۵/۰۰۰ ریال
- چاپخانه: سپهر
- شابک: ۳-۹-۹۵۶۷۳-۶۰۰-۹۷۸

E-mail: Vaya.pub@gmail.com

تقدیم به روح پُر فتوحِ بزرگ فیلسوفِ معاصر،
زنده‌یاد، سیّد جلال‌الدین آشتیانی
به پاس سالها تلاش فروتنانه در مسیرِ احیای متون و
بسط و گسترش فلسفهٔ اسلامی

فهرست مطالب

به نام خداوند فراخ مهربان

مقدّمهٔ مصحّح

الهیات شفا در قالب ده مقاله تنظیم شده است که از لحاظ حجم و نیز اهمّیت متفاوتند:

مقالهٔ آغازین: به منزلهٔ مقدّمهٔ عمومی است که به تبیینِ:

۱. موضوع الهیات

۲. نامهای این دانش

۳. ارتباط میان الهیات و دیگر علوم

۴. و جایگاه و ارزش الهیات

می‌پردازد. البتّه برخی مباحث مقاله‌های اوّل (آلفای بزرگ)، دوم (آلفای کوچک) و سوم (گاما)ی متافیزیک ارسطو با تفاوتی آشکار در این مقاله آمده است.

در مقالهٔ دوم، ابن سینا بر روی جوهر متمرکز شده، آن را تعریف نموده و اقسام و ویژگیهای هر قسم و ارتباط میان مادّه و صورت را تبیین کرده است. البتّه مطالب این مقاله با آنچه در دو مقالهٔ زِتا (Z) و اِتا (H)ی متافیزک آمده، به نوعی مشترک است. ولی ابن سینا شیوهٔ بیان آشکاری را در پیش گرفته و از تکراری که در متافیزیک ارسطو به چشم می‌خورد، به دور است.

موضوع مقالهٔ سوم، نظریهٔ مقولات است. او واحد و کثیر، کمّ و کیف را شرح می‌دهد و به مسائل و گزاره‌هایی چون: «عدد، کمّ است»، «علم، عرض است» و ... که در دو مقالهٔ گاما و یوتای متافیزیک نیز کتاب مقولات منطق شفا آمده، می‌پردازد.

این مقاله و دو مقالهٔ پنجم و ششم، طولانی‌ترین مقالات کتاب به شمار می‌آید.

مقالهٔ چهارم تا حدودی متمّم مقالات پیشین است. زیرا به بررسی تقابل، تقدّم و تأخّر، قوّه و فعل، و تامّ و ناقص می‌پردازد؛ و به مباحث پراکنده‌ای اشاره دارد که ارسطو در بیشتر از یک مقاله مانند مقاله‌های ثِتا و یوتا از آنها بحث کرده است.

مقالهٔ پنجم، پیرامون نظریهٔ حدّ سخن می‌گوید و با آنچه در مقالهٔ زِتای متافیزیک آمده، به گونه‌ای مشابهت دارد. در این مقاله، میان کلّی و جزئی، جنس و نوع، فصل و خاصّه، حدّ تامّ و ناقص، تمایز قائل شده و به بازخوانیِ آموزه‌هایی می‌پردازد که پیش از آن ابن سینا در کتاب برهان آنها را واکاویده است. نیز چگونگی امور عامّه را توضیح می‌دهد و نظریهٔ وجود سه‌گانهٔ کلّیات را ـ که در مدخل نیز آمده بود ـ تشریح می‌کند.[1]

روشن است که در این مجلّد شفا، متافیزیک با منطق درهم می‌آمیزد. زیرا بحث از مبادی جوهر، منجر به بحث از مبادی برهان می‌شود.

در این مقدّمه، به هیچ وجه، به مسائل منطقی که پیش از این در منطق شفا بررسی شده است، نمی‌پردازیم. تنها به رویکرد ابن‌سینا به برخی مسائل متافیزیکی مانند: جوهر، مادّه و صورت اشاره می‌کنیم.

متافیزیک با طبیعیات نیز ارتباط دارد. این ارتباط بیشتر در مجلّد دوم الهیات آشکار می‌شود.

در مقالهٔ ششم، به طور عمیق و گسترده در بارهٔ نظریهٔ علل بحث می‌شود. از علل فاعلی آغاز می‌شود و در علل صوری و غایی بیشتر درنگ می‌شود. ارسطو این نظریه را در چند مقاله بویژه در مقالهٔ اِتا (H) بررسی کرده، ولی ابن سینا بیشتر تحت تأثیر شارحان پیشین سخن می‌گوید و در این راستا از پژوهشهای خود در ساحت طبیعیات بهره می‌برد.

مقالهٔ هفتم، کوتاهترین مقاله است و تنها حاوی مناقشهٔ آرای مخالفان پیشین ارسطو ـ پیروان افلاطون و فیثاغورس ـ می‌باشد. ابن سینا در کوتاهترین عبارات ممکنه، این اختلافِ دیدگاه و سیر تاریخیِ آن را گزارش کرده است.

---

۱. این مقاله حاوی ۹ فصل است، امّا فاضل هندی در عون‌اخوان الصفاء مطالب آن را در قالب ۱۰ فصل تنظیم کرده است!

مقالهٔ هشتم، تنها دربارهٔ مبدأ اوّل و صفاتش سخن می‌گوید و با مقالهٔ آلفای بزرگ (A) متافیزیک ارسطو ـ که از دیدگاه اندیشمندان مسلمان، اساسِ متافیزیک به شمار می‌آید ـ اشتراک تام دارد.

اندیشمندان مسلمان، این نکته را پنهان نمی‌دارند که این مقاله از انسجام اندکی برخوردار است و ارتباط چندانی با دیگر مقالات ندارد. از این رو، تمامی این بحث را «علم الهی» نامیده‌اند.

مقالهٔ نُهم، به بررسی ارتباط میان خالق و هستی می‌پردازد و به نوعی مکمِّل مقالهٔ پیشین است. این مقاله، نظریهٔ صدور را شرح می‌دهد. همان نظریهٔ افلاطونی که با برخی اندیشه‌های ارسطو چون قِدَم عالَم و انکار خلق در تعارض و ناسازگاری است.

روشن است که اگر هستی را صادر از حق تعالی بدانیم، باید از چگونگیِ جایگاه شرور در قضای الهی سخن بگوییم و نظریهٔ «عنایت» را شرح دهیم.

ابن سینا با مبحث معاد، این مقاله را به پایان می‌رساند. امّا شایسته بود که پس از مقالهٔ بعدی از آن بحث می‌کرد.

مقالهٔ دهم، یعنی مقالهٔ پایانی، در واقع، بر پژوهشی دینی ـ اسلامی متمرکز است. در این مقاله، به: وحی، الهام، اولیا، انبیا، ملائکه، عبادات و سودِ دنیوی و اُخروی آنها می‌پردازد. سپس برخی مشکلات اجتماعی و اخلاقی را طرح و آنها را از دیدگاه اسلامی بررسی نموده و در این راستا، شرایط خلافت و امامت، و ضرورتِ پیروی از امام را تبیین می‌نماید.[1]

سخن پایانی

خدای تعالی را شاکرم که پس از یک دهه، اینک شاهد انتشار آخرین مجلّد اثر گرانسنگ عون اخوان الصفاء علی فهم کتاب الشفاء به خامهٔ اندیشمند سترگ عصر صفوی،

---

۱. آنچه تاکنون دربارهٔ محتوای الهیات در متن آوردیم، در واقع برگردان بخشی از یادداشت دکتر ابراهیم مدکور بر متن الهیات ابن سیناست.

فیلسوف فقها و فقیه فلاسفه، محمّد بن حسن اصفهانی، مشهور به فاضل هندی می‌باشم.

بسیار مایل بودم که در مَطلع نسخهٔ چاپیِ این اثر، پژوهشی در ساحت الهیات عرضه بدارم، امّا نه فرصتِ چنین مهمّی دست داد و نه توشهٔ علمی نگارنده در چنین حدّ و اندازه‌ای است که بر پژوهشهای موجود چیزی بیافزایم و طرحی نو دراندازم و نه قلم و بیان یارای تبیینی روان و شیوا از جهان اندیشه‌گی ابن سینا را دارد.

در پایان، بر خود فرض می‌دانم از عزیزانی چند تقدیر نمایم:

- از حضرت استاد، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی دام ظلّه الوارف که بر اهمّیتِ احیای این اثر تأکید داشته و نگارنده را به تصحیحِ آن ترغیب فرمودند.
- و از جناب دکتر سید عرب و همکارشان سرکار خانم هادی به دلیل صبوریهایشان در جهت دسترسی به منابع.

گر خطا کردیم اصلاحش تو کن مصلحی تو ای تو سلطان سخن

نیازمند رحمت پروردگار غنی
علی اوجبی
اردیبهشت سال ۱۳۹۴ خورشیدی
یوسف‌آباد / تهران

شیوه تصحیح

و

تصویر نسخه‌های خطّی

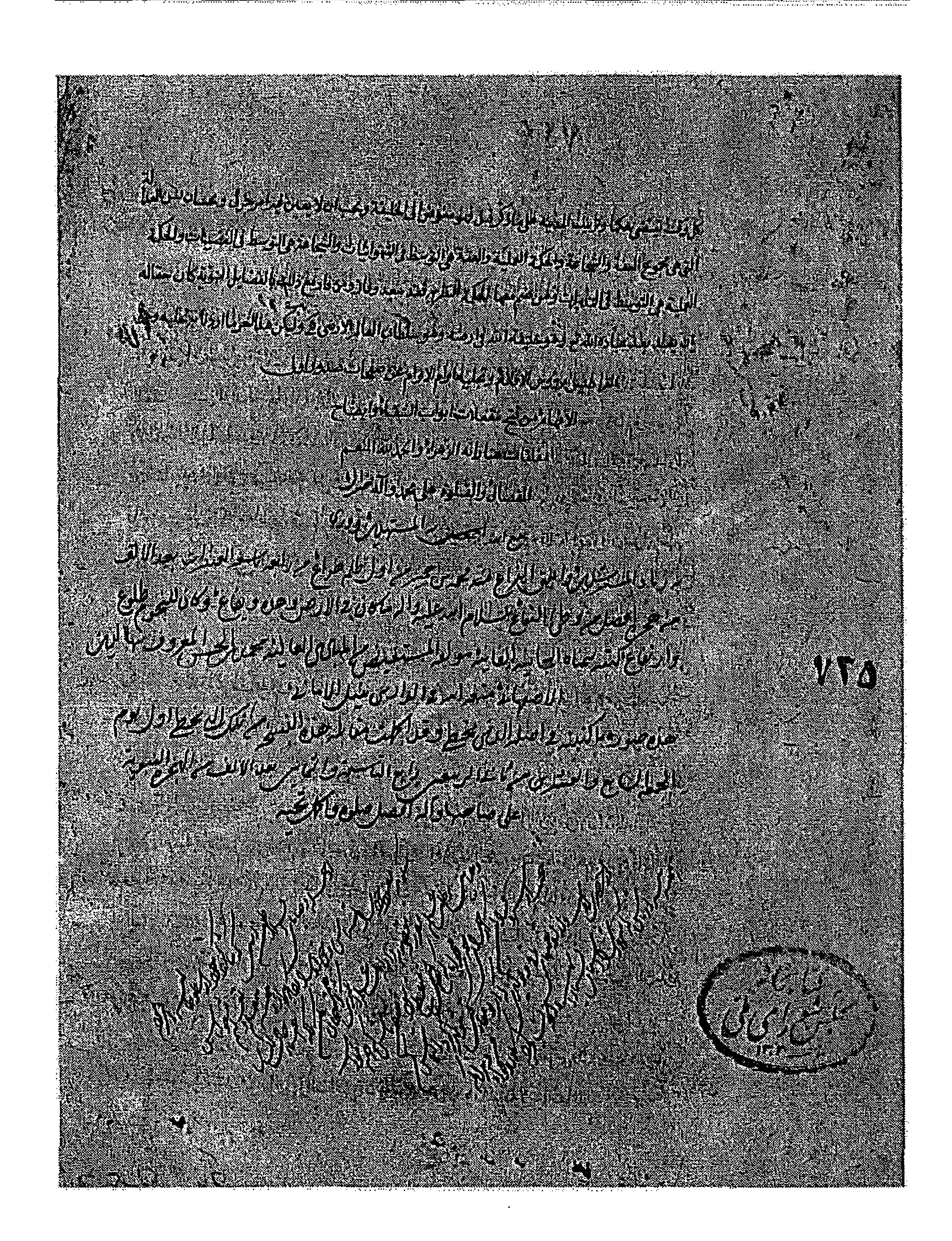
همان گونه که در مقدّمهٔ مجلّد نخست که به بخش منطق اختصاص دارد، اشاره کردیم: از میان نسخه‌های موجود، اساسِ بازخوانیِ ما دستنوشت شمارهٔ ۱۹۲۰ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی (S) است که مؤلّف ـ فاضل هندی ـ خود با دستنوشت خودش آن را مقابله و تصحیح کرده و بارها در حواشی با خطّ خویش بر این مقابله و درستیِ آن صحّه گذارده است. سایر نسخ ـ یعنی نسخه‌های ۱۹۲۱ کتابخانهٔ مجلس، ۳۰۹ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، ۶۶۸۷ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ـ بیشتر برای اطمینان از درستیِ خوانشِ متن به کار آمده‌اند.

در تصحیح الهیات شفا نیز به همان شیوهٔ مجلدات پیشین عمل کردیم. با این تفاوت که چون دستنوشت موجود در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، در بخش الهیات، حاوی چند حاشیهٔ توضیحیِ اختصاصی به خطّ مؤلّف بود، از این رو، آن چند تعلیقهٔ یادشده را با حرف رمز (D) در پاورقی‌ها ثبت نمودیم.

مانند شیوهٔ مجلّدات پیشین، حرف رمز (F) به متن چاپی شفا ـ که زیر نظر ابراهیم مدکور تصحیح شده ـ اشاره دارد.

گاه با استناد به متن چاپی و نیز قواعد صرف و نحو عربی، برای تسهیل قرائت متن و تصحیح آن، عباراتی را در داخل دو قلاب افزودیم.

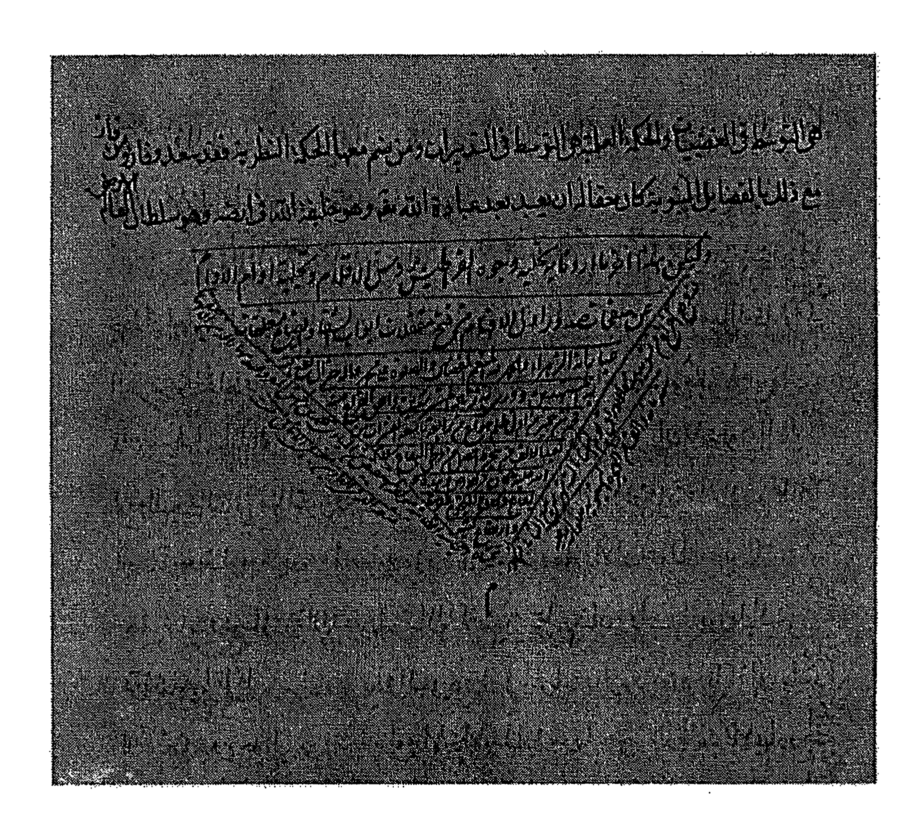
تصویر صفحه آغازین نسخه S



تصویر صفحه پایانی نسخه S

بسم الله الرحمن الرحیم و به ثقتی

تصویر صفحه آغازین نسخه D



هي التوسط في الغضبيات والحكمة العملية هي التوسط في التدبيرات ومن تم معها الحكمة النظرية فقد سعد ومن فاز
مع ذلك بالفضائل النبوية كاد يحل ان يعبد بعد عبادة الله تعالى وهو خليفة الله في ارضه وهو سلطان العالم الأرضي

تصویر صفحه پایانی نسخه D

الجملة الثالثة

في الفلسفة الأولىٰ

و فيها عشر مقالات

[فهرس مطالب الكتاب]

---

١. و أنت تعلم أنّه لمّا اقتبست عناوين الفهرست من عناوين المتن، فيجب أن لايتفاوتان فيها ولكن من العجب أنّ هنا عبارات الفهرست تختلف عن عبارت المتن في بعض الموارد! مع أنّ المؤلّف قابله مع مخطوطةٍ بخطّه.

٢. في المتن: و غيره.

المقالة الثالثة؛ فيها عشرة فصول

١. في الإشارة إلىٰ ما ينبغي أن يُبحث عنه من أحوال المقولات التسع و نقلِ قولِ مَن قال بجوهرية الكمّ المتّصل و المنفصل

٢. في بيان الواحد بالذات و بالعرض؛ و بيانِ أقسام كلّ

٣. في بيان أنّ الوحدة و الكثرة بديهيّتان؛ و ما قيل في حدّهما تنبيهاتٌ؛ و أنّ كلاًّ منهما عرضٌ لازمٌ للجوهر؛ و شأن ما قيل في تعريف العدد

٤. في بيان أنّ المقادير أعراض لازمة للموادّ و الصور؛ و إن فارقت المادّة توهّماً؛ و حصرِ الكمّ المتّصلِ فيها؛ و في الزمان و بيانِ /640/ أمر الزاوية

٥. في بيان[1] أنّ العدد موجودٌ ولكن لا مفارقاً؛ و أنّ له أنواعاً لكلٍّ منها وحدةٌ؛ و طريقِ تحديدِ هذه الأنواع؛ و أنّ الإثنين عددٌ

٦. في بيان أن لا تقابلَ بين الوحدة و الكثرة إلّا بالعرض؛ و أنّهما بالعرض متضائفان؛ و فيه يبيّن التقابل بين الأعظم و الأصغر و المساوي

٧. في الاستدلال علىٰ عرضيّة الكيفيات المحسوسة

٨. في دفعِ ما قديورد علىٰ عرضيّة العلم من الكيفيات النفسانية

٩. في إثبات الكيفيات المختصّة بالمقادير؛ و الإشارة إلىٰ عرضيّتها و عرضيّة المختصّة بالأعداد

١٠. في بيان عرضيّة المضاف و أنّه[2] ليس في الطرفَين واحداً، بل ما هو في كلّ مغائرٌ لما في الآخر؛ و بيان وجوده و ردِّ شبهة مَن لميَر وجودَه

المقالة الرابعة؛ فيها ثلاثة فصول

١. في وجوه التقدّم و التأخّر؛ و مراتبِ إطلاقهما علىٰ تلك الوجوه بالحقيقة و النقل؛ و فيه بيانُ أنّ شيئاً من العلّة و المعلول لاينفكّ عن الآخر

٢. في بيان معني القوّة و الفعل و مراتب نقلهما و القدرة و العجز؛ و ردِّ قول مَن قال إنّ القادر مَن يصحّ منه الفعل و الترك؛ و بيان القوّة الفعلية التي إذا لاقت المنفعلَ وجب الفعل و التي

---

١. في المتن: إبانة. ٢. في المتن: و أنّ المضاف.

المقالة الخامسة؛ فيها عشرة فصول

المقالة السادسة؛ فيها خمسة فصول

١. في بيان أقسام العلّة و أحوالها؛ و تبيينِ أنّ الاحتياج إلى العلّة إنّما هو فيالوجود لا فيالحدوث و لا في شيء آخر؛ فتتبيّن أنّ الباقي في بقائه محتاجٌ إلى العلّة

٢. في دفعِ شكٍّ أورد علىٰ /641/ وجوب تقارن العلّة و المعلول؛ و فيه دفعُ شكٍّ أورد علىٰ تجويز لاتناهي المُعِدّات؛ و في بيان حال الفاعل في فعله من الإبداع و الإحداث و التكوين

٣. في أقسام مناسبات المعلول مع العلّة؛ و بيان أنّه لايزيد ما في المعلول علىٰ ما في العلّة و لايساويه إلّا بوجه؛ و أنّ العلّة أحقّ بالوجود من المعلول من ثلاثة وجوه

٤. في بيان بعض أقسام المبادئ الثلاثة الباقية؛ أعني العنصر و الصورة و الغاية؛ و شطرٍ من أحوالها

٥. في حلّ الشكوك الموردة في وجود الغاية و في جعلها متقدّمةً علىٰ ساير العلل؛ و بيان أنّ الغاية إمّا خير أو مظنون خيراً؛ و بيان أنّ كلّ جودٍ خيرٌ و لا عكس كلّياً؛ و بيان اشتراك العلل الأربع بين الكلّ؛ و دفع الشكّ المورد فيه و فيه تبيين أفضل أجزاء هذا العلم

المقالة السابعة؛ فيها ثلاثة فصول

١. في ذكرِ لواحق [الوحدة من] الهوهويّة و أقسامها؛ و لواحق الكثرة من الغيرية[١] و الخلاف و التقابل و ذكرِ أقسامه؛ و تحقيق الكلام في الضدّين؛ و بيان كيفية اندراجه تحت السلب و الإيجاب؛ و [بيان] اندراج العدم و القُنية أيضاً تحتهما؛ و بيان أنّ الضدّين لايندرجان إلّا تحت جنس واحد؛ و تقسيمهما إلىٰ ما بينهما واسطة و ما ليس كذلك؛ و بيان أنّ ضدّ الواحد لايكون إلّا واحداً

٢. في نقلِ قولِ القائلين بالمُثُل؛ و القائلين بالتعليميات و الأسباب الحامِلة لهم على القول بذلك

٣. في إبطال القول بالتعليميات و بالأعداد و بالوحدة

---

١. S: الغير.

المقالة الثامنة؛ فيها سبعة فصول

١. في بيان استحالة لاتناهي العلّة الفاعلية و العنصرية بأحد قسمَيها[1]

٢. في دفعِ شكوكٍ أوردت علىٰ ما قيل في بيان استحالة لاتناهي العنصر علىٰ محاذاة التعليم الأوّل و مقالة ألف الصغرىٰ منه

٣. في بيان تناهي المبدا الغائي و المبدأ الصوري؛ و أنّ المبدأ الأوّل المطلق هو واجب‌الوجود لذاته؛ و أنّ ماعداه منسوب الوجود إليه، مبدَعٌ له و حادثٌ عنه

٤. في أنّ الواجب أوّل و وحدانيٌّ؛ و بيان المراد بـ«الوحدانيّ» و أنّه بالنظر إلى غير الإضافات و السلوب؛ و أنّه لا مهيّة له تعالى، بل مهيّته عين إنّيّته؛ و لا جنس و لا فصل و لا حدّ و لا برهان عليه و لا هو جوهر

٥. في إعادة ما مرّ ذكرُه من توحيد الواجب الوجود بدلائل متعدّدة

٦. في أنّه تعالىٰ تامٌّ و فوق التمام و خيرٌ و حقٌّ و عقلٌ محضٌ و معقولٌ محضٌ؛ و يعقل كلَّ شيء حتّى الجزئيات لكن على وجه كلّي لايعزب عنه الجزئي

٧. في بيان أنّه تعالىٰ يعقل دفعةً لا مرتّباً؛ و أنّه لايلزم من كونه عاقلاً و معقولاً أن يتكثّر في ذاته؛ و أنّ علمه فعليّ و أنّه لايتعلّق بالصور العقلية كيف وجدت؛ و لا علىٰ أنّها موجودة، بل علىٰ أنّها معقولة؛ و بيان الإشكال فى علمه تعالىٰ و نفي الاحتمالات التي تتوهّم بادئ النظر؛ و أنّه عاشق ذاته و بواسطة ذاته عاشق غيره؛ و أنّه مريد بلا شوقٍ و حيّ بلا قوّةٍ، بل إرادته و حياته عين علمه و إرادته عين جوده؛ و أنّه ليس ما تتراأىٰ من تكثّرِ الصفات إلّا تكثّراً في السلوب و الإضافات؛ إذ ليس شيء منها إلّا إنّيّته التي هي مهيّته مع سلبٍ أو إضافةٍ أو كِلَيهما؛ و أنّه تعالىٰ أجلّ مبتهج بذاته

المقالة التاسعة؛ فيها سبعة فصول

١. في أنّ حدوث الحادثات لايكون إلّا بحركاتٍ مستمرّةٍ؛ إذ ليس كلٌّ منها علّةً للاحقه؛ و إبانة أنّه لايمكن أن يكون الحركة و الزمان حادثَين

---

١. في المتن: ـبأحد قسميه.

٢. في بيان أنّ حركات الأفلاك إراديةٌ؛ /642/ و أنّ كلّ حركة إرادية لايكفى فيها العقل الصرف، بل لابدّ من أن يكون مبدؤها القريب نفساً جسمانيةً؛ و أنّ المحرِّك البعيد للأفلاك هو العقل المحض؛ و أنّه لابدّ لحركاتها و كلّ حركة إرادية من شوق و مشوّق الأفلاك ليس إلّا التشبّه بالمبدأ؛ فالمبدأ الأوّل تعالىٰ هو المحرِّك الأبعد لجملة الأفلاك و هو المعشوق لكن مع ذلك لكلّ منها معشوقٌ خاصٌّ أيضاً

٣. في تحقيق أنّ اختلاف حركات الأفلاك ليس للعناية بالسافل كما وُهم، بل لأنّ لكلٍّ معشوقاً خاصّاً كما للجملة معشوقٌ واحدٌ؛ و بيان أنّ هذا المعشوق الخاصّ لايجوز أن يكون جسماً كما وُهم

٤. في إثبات أنّ المعلول الأوّل للواجب تعالىٰ هو العقل المحض؛ و إثبات أنّ فوق كلّ فلكٍ عقلاً؛ و أنّ تحت العقول التسعة عقلاً آخر منه يصدر عقولنا

٥. في كيفية تكوّنِ الأُسطقسّات الأربعة بعد استتمام السماويات؛ و ردِّ قولِ مَن قال إنّها كانت جسماً واحداً اختلفت أجزاؤه بالقُرب من الحركة و البُعد عنها؛ فأوجب ذلك اختلافها بالطبائع

٦. في عناية الواجب تعالىٰ و كيفية دخول الشرّ في القضاء الإلهي

٧. في بيان السعادة و الشقاوة البدنيّتَين و النفسانيّتَين

المقالة العاشرة؛ فيها خمسة فصول

١. في المبدأ و المعاد بقولٍ مجملٍ و الإلهامات؛ و كيفية تأثير التضرّع و الدعوات و القرابين و الصدقات؛ و أنّ أحكام النجوم ليست إلّا ظنّية ضعيفة

٢. في بيان أنّ إرسال النبيّ واجبٌ و أنّه كيف ينبغي أن يدعو الناس إلى اللّه تعالىٰ

٣. في بيان منفعة العبادات في الدنيا و الآخرة

٤. في عقد المدينة و البيت؛ و ما يجب أن يسنّ لصلاحهما و نظامهما

٥. في الخليفة و الإمام و وجوب طاعتهما؛ و الإشارة إلى السياسات و الأخلاق

المقالة الأولىٰ

فيها ثمانية فصول

الفصل الأوّل

في ابتداء طلب موضوع هذا العلم[1]

قدعلمتَ أنّ الفلسفة نظرية و عملية؛ و عرفتَ معنييهما

و أنّ كلّاً منهما ثلاثة أنواع

و أنّ أقسام النظرية هي الطبيعية و التعليمية و الإلهية

و أنّ لكلّ علمٍ موضوعاً و مطالب و مبادئ

و أنّ موضوع الأولىٰ هي الأجسام من حيث إنّها تتحرّك أو تسكن

و أنّ موضوع الثانية إمّا الكمّ المجرّد أو ذوالكمّ من حيث هو ذوكمّ

و لم‌نعرّف موضوع الثالثة؛ فالآن حان أن يتحقّق ذلك أيضاً.

و أيضاً: قدشاع «أنّ الحكمة هي أفضل علمٍ بأفضل معلومٍ»؛ و «أنّ الحكمة هي المعرفة التي هي أصحّ و أتقن من كلّ معرفةٍ» و «أنّ الحكمة هي العلم بالأسباب الأولىٰ للكلّ»؛ فالآن نبيّن أنّ الموصوف بهذه الصفات الثلاث إنّما هي الفلسفة الأولىٰ؛ فالآن نبتدئ و نقول:

لايجوز أن يكون موضوعُ هذا العلم هو إنّية الله تعالى، بل هو من مطالبه؛ و ذلك لأنّك قدعرفتَ أنّ موضوع العلم لابدّ من أن يكون أمراً مسلّماً في ذلك العلم و إنّما يُطلب أعراضه الذاتية؛ و إنّية الله تعالى لايجوز أن يكون أمراً مسلّماً؛ إذ لو كان مسلّماً لكان إمّا بيّناً بنفسه أو مبيّناً في علم آخر؛ و الأوّل ظاهرُ الفساد و إلّا لما احتاج إلى الدليل؛ و الثاني أيضاً باطلٌ؛ لأنّ علوم الحكمة لايخرج عن الخلقية و السياسية و الطبيعية و التعليمية و إلالهية؛ و لم‌يبيّن في شيءٍ

---

١. F: + لتتبين إنيته في العلوم.

من هذه العلوم غير الإلهية؛ و لايجوز أن يبيّن؛ /643/ فإنّ هذا العلم هو الذي يبحث عن أحوال المفارقات؛ فإن ذكر في علم آخر لم‌يكن إلّا ذكر أمرٍ غريبٍ لغرضٍ من الأغراض؛ فلابدّ من أن يبيّن في هذا العلم و إذا بُيّن فيه لم‌يكن موضوعَه؛ إذ لا شيء من الموضوعات ممّا يبيّن في ما هي موضوعات لها؛ هذا.

و لايجوز أيضاً أن يكون موضوعُه الأسباب القصوىٰ ـ أعني المبادئ الأربعة للموجودات كلّها ـ إذ لو كانت موضوعاً له لم‌يخل إمّا أن يكون البحث عن أحوالها من حيث إنّها موجودة أو من حيث إنّها أسباب مطلقة أو من حيث إنّ هذا فاعلٌ و ذاك قابلٌ و هكذا أو عن أحوالها من حيث هي جملة؛ و الكلّ باطلٌ:

أمّا الثاني فلوجهَين:

الأوّل: أنّ هذا العلم يبحث عن الأحوال التي تعمّها و غيرها و هي الكلّية و الجزئية و نحو ذلك؛ فلابدّ من أن يكون موضوعه أعمّ منها؛ و لايمكن أن يُقال «إنّها ليست مقصودةً بالذات في هذا العلم»؛ فإنّها أحوال لاتخصّ الأُمور الطبيعية و لا التعليمية و لا العملية؛ فلايكون لها موضعُ بحثٍ إلّا هذا.

و الثاني: أنّ البحث عن أحوال الأسباب المطلقة إنّما يمكن بعد إثباتِ وجودِ السببِ المطلقِ و لايثبت وجوده إلّا بعد إثبات أنّ للموجودات أسباباً؛ و لاشكّ أنّ هذه القضية ليست بيّنةَ الثبوت و إن كانت قريبةً من العقل مشهورة؛ و الحسّ لايفي بإثباتها؛ إذ غايته إحساسُ المقارنةِ بين شيئَين؛ و لايُبيَّن في علمٍ آخر؛ فتعيّن أن تكون مبيّنةً في هذا العلم؛ و قدعرفتَ أنّ موضوع علم لايُبيَّن فيه.

و من هذا ظهر بطلانُ الثالث.

و أمّا الرابع فلأنّ الكلّ لاينظر فيه إلّا بعد النظر في الأجزاء؛ فإن كان النظر فيها في هذا العلم فهي الأولىٰ بأن تجعل موضوعاً؛ و إن قيل «إنّه في علمٍ آخر» كذبٌ.

و أمّا الأوّل فيستلزم أن يكون الموضوع حقيقةً هو الموجود من حيث هو موجود.

الفصل الثاني
في بيان موضوع هذا العلم و مسائله و الغرض منه[١]

إنّك قدعلمتَ أنّ الطبيعي إنّما يبحث عن أحوال الجسم من حيث هو موضوعُ الحركةِ و السكونِ؛ و الرياضي إنّما يبحث عن المقدار و العدد المجرّدَين أو المادّيَين؛ و المنطق إنّما يبحث عن المعقولات الثانية من جهة كيفيةِ ما يتوصّل من معلوم إلىٰ مجهول.

و أمّا البحث عن الجسم من جهة ما هو موجود أو جوهر أو مؤلَّف من الهيولىٰ و الصورة؛ و البحث عن الكمّ من حيث إنّه موجود و مجرّد أو مادّي؛ و عن المعقولات الثانية من جهة ما هي معقولة و أنّها تتعلّق بمادّةٍ غير جسمانيةٍ أو لاتتعلّق؛ فلميبيّن في علمٍ من هذه العلوم و لا في الخلقي؛ فإنّه أبعد منها عن ذلك؛ فلابدّ لها من علمٍ آخر يكون باحثاً عمّا فوق المحسوسات؛ فإنّ الجوهر من حيث هو جوهرٌ لايجب أن يكون محسوساً و إلّا لميكن إلّا محسوساً؛ و من البيّن أنّ العدد يكون في المحسوسات و غيرها؛ و أمّا المقدار فقديُطلق علىٰ الصورة الجسمية و قديُطلق على الكمّية المتّصلة.

و الأوّل و إن كان لايخلو عن مادّةٍ إلّا أنّه مبدأ الجسم المحسوس؛ فهو بهذا الاعتبار مقدّمٌ على المحسوسات؛ و هذا بخلاف الشكل؛ فإنّ الشكل عارضٌ للجسم بعد أن يكون متناهياً؛ فلايمكن أن يكون إلّا في المادّة.

و أمّا[٢] /644/ الثاني فإن نظر فيه من حيث عوارضه فهو نظر في ما يخصّ المادّة؛ و أمّا إذا نظر إلى وجوده من حيث إنّه من أيّ الأنحاء فلاتعلّق له بالمادّة.

و أمّا المعقولات الثانية التي هي موضوع المنطق فظاهرٌ أنّها خارجة عن المحسوسات.

و هذا العلم هو الإلهي؛ فلميكن بدٌّ من أن يكون موضوع هذا العلم أمراً يعمّ هذه كلَّها و ما ذلك إلّا الموجود من حيث هو موجود.

و أيضاً: فإنّ هناك أُموراً مشتركةً في العلوم يذكر في بعضها ذكراً و يحدّ في بعضها حدّاً و لاتتحقّق في شيءٍ منها كيفيةُ وجودها و لا خصوصية لها بشيءٍ من موضوعاتها؛ و لايصلح لأن يعمّها إلّا معني «الموجود بما هو موجود» و ذلك كالواحد من حيث هو واحد و الكثير من حيث

---

١. F: ـ و مسائله و الغرض منه.	٢. S: + في.

هو كثير و كذا المخالف و الموافق و الضدّ و الكلّي و الجزئي و القوّة و الفعل إلىٰ غير ذلك؛ فلابدّ من أن يُجعل من عوارض الموجود من حيث هو موجود؛ فهو الموضوع؛ و معرفته بديهية؛ فلايحتاج إلىٰ أن يبيّن في علمٍ آخر أو في هذا العلم؛ فـ[هو موضوعه].

[و] مطالبه الأمور العارضة للموجود بما هو موجود:

[١.] فمنها ما هي كالأنواع له كالجوهر و الكمّ و الكيف ينقسم إليها بلا واسطةٍ.

[٢.] و منها ما هي كالأعراض كالواحد و الكثير و القوّة و الفعل و الكلّي و الجزئي و نحو ذلك يعرضه من غير أن تعتبر له خصوصية.

لايُقال: لو كان الوجود موضوعَ هذا العلم لم‌يجز أن يُبحث فيه عن مباديه؛ فإنّ العلم لايبحث عن مبادئ موضوعه مع أنّه يبحث عن مبدأ الموجود المطلق.

قلنا: المبدأ من عوارض الموجود التي تعرضه من غير واسطةٍ؛ إذ لا شكّ في أنّ المبدئية ليست من مقوّمات الموجود و لايحتاج الموجود في أن تعرضه المبدئية إلىٰ أن يتخصّص نوعاً من التخصّص؛ و لا شيء أعمّ من الموجود يكون من عوارضه و ليس المبحوث عنه مبدءاً للموجود كلّه؛ إذ لا مبدأ لذلك و إلّا لزم أن يكون الشيء مبدءاً لنفسه؛ فالمبحوث عنه ليس إلّا مبدءاً للموجود المعلول.

و البحث عن مبادئ ما تحت الموضوع غير ممتنع كساير العلوم الجزئية؛ هذا.

فهذا العلم يبحث عن الأسباب القصوىٰ لكلّ موجودٍ معلولٍ من جهةٍ ما هو موجودٌ معلولٌ فقط و عن عوارض الموجود من حيث هو موجودٌ فقط و عن مبادئ العلوم الجزئية؛ فإنّه قدتقرّر أنّ مبادئ العلم الأدنىٰ تتبيّن في العلم الأعلىٰ، كمبادئ الطبّ في الطبيعي و مبادئ المسّاحي في الهندسة و يبحث عن أعراض الموجود المطلق و أقسامه و يتدرّج في التخصيص شيئاً فشيئاً حتّىٰ ينتهي إلىٰ موضوع الطبيعي تارةً؛ فيسلّمه إليه و لايبحث عنه؛ و إلى موضوع الرياضي أُخرىٰ فيسلّمه إليه و لايبحث عنه و هكذا جميع العلوم الجزئية؛ و أمّا بحث هذا العلم فإنّما هو عمّا قبل هذه التخصيصات؛ و هذه الصناعة هي الفلسفة الأولىٰ؛ إذ يُعلم بها أوّل الأُمور في الوجود و هو المبدأ الأوّل و في العموم و هو الموجود و الواحد؛ و هو الحكمة التي ـ هي أفضل علمٍ ـ أي اليقين ـ بأفضل معلومٍ و هو اللّه تعالى و الأسباب بعده؛ و هو الصادق عليه حدُّ العلم الإلهي؛ أعني الذي

يبحث عن الأُمور المفارقة للمادّة وجوداً و حدّاً؛ فإنّ الموجود من حيث هو موجودٌ و مباديه و عوارضه متقدّمة على المادّة و إن بحث عن أمرٍ لايفارقها؛ فإنّما[١] يبحث حقيقةً عن معني لا حاجة له إليها؛ فإنّ جملة ما يبحث عنه أُمور أربعة:

الأوّل: ما لايخالط المادّةَ أصلاً

و الثاني: ما يخالطه على سبيل المبدئية و العلّية

و الثالث: ما يعمّها و غيرها؛ و البحث عنه /645/ إنّما هو من حيث المعني العامّ الذي لا حاجة له إليها

و الرابع: ما يخصّ المادّيات، كالحركة و السكون لكنّ البحث عنه إنّما هو من حيث الوجود العامّ الغير المحتاج إلى المادّة؛ و ذلك كما أنّ الرياضي يبحث عمّا يخالط المادّةَ لكن لا من حيث يخالها، بل من حيث معني عامّ.

فهذه الأربعة متشاركة في أنّ بحث الإلهي فيها ليس عن معني متعلّق الوجود بالمادّة.

و إذ قدتبيّن هذا تبيّن الغرض من هذا العلم.

واعلمْ أنّ هذا العلم يشارك الجدلَ و السفسطةَ[٢] في أنّ ما يُبحث عنه في هذا العلم يتكلّم فيه الجدلي و السوفسطائي؛ و يخالفهما من حيث إنّه لايتكلّم في مسائل العلوم الجزئية و هما يتكلّمان؛ و يخالف الجدلَ قوّةً؛ لأنّه يفيد اليقينَ بخلافه؛ و السوفسطائيةَ غرضاً؛ فإنّ غرضه التحقيق و غرض السوفسطائي التدليسُ و التشبّهُ بالحكيم.

الفصل الثالث
في منفعة هذا العلم و مرتبته و اسمه

قدعرفتَ في ثاني فصول المقالة الثانية من فنّ الخطابة أنّ الخيرَ هو الذي يُقصد بنفسه و النافعَ هو الموصِل إلى الخير؛ و كذا الفرق بين الضارّ و الشرّ.

فاعلمْ أنّ العلوم الحكمية كلّها تشترك في تحصيل كمال النفس الإنسانية و تهيئتها للسعادة الأُخروية لكنّ المنافع التي تذكر في رؤوس العلوم ليست من هذا القبيل؛ فإنّه أمرٌ قدعُلم، بل إنّما هي نفع كلّ علمٍ في علمٍ آخر.

---

١. S: فانها.
٢. S: السوفسطائي.

ثمّ هذا النفع:

[.١] قديُقال مطلقاً و هو الإيصال إلى تحقيق علم آخر بأيٍّ وجهٍ كان.

[.٢] و قديُقال مختصّاً بالإيصال إلى ما هو أجلّ منه و غاية له؛ و هذا نفع خادم في مخدوم؛ فلايليق بهذا العلم.

و الأوّل ثلاثة أقسام: نفع في الأعلىٰ و نفع في المساوي و نفع في الأدنىٰ؛ و هذا حريٌّ بأن يُسمّىٰ إفادةً و إفاضةً و عنايةً و رياسةً؛ فنفع هذا العلم في غيره من هذا القبيل؛ فإنّه يفيد العلمَ بمبادئ العلوم الجزئية و بحقائق الأُمور المشتركة بينها؛ فكما أنّ المقصود فيه مبدأ للمقصود فيها كذلك هذا العلم مبدأ لتلك.

و أمّا مرتبته: فهي بعد العلم الطبيعي و الرياضي.

أمّا الأوّل: فلأنّ كثيراً ممّا يسلّم هيهنا مبيّن فيه، كالكونِ و الفسادِ و الاستحالةِ و المكانِ و الزمانِ و تعلّقِ كلّ متحرّكٍ بمحرّكٍ و انتهاءِ المتحرّكات إلىٰ محرّك.

و أمّا الثاني: فلأنّ الغرض الأقصىٰ فيه معرفةُ تدبيرِ البارئ تعالى و معرفةُ الملائكةِ و طبقاتِهم و معرفةُ النظامِ في الأفلاك؛ و لا سبيل إلى ذلك إلّا بعلم الهيئة و لا سبيل إليه إلّا بالحساب و الهندسة؛ و أمّا جزئيات الرياضي و الخلقي و السياسي فلا نسبة لها إلىٰ هذا العلم.

فإن قيل: يلزم الدور؛ فإنّ مبادئ الطبيعي و الرياضي إنّما تُبيّن في هذا العلم؛ و المسائل متوقّفة على المبادئ؛ فمسائلهما متوقّفة على هذا العلم؛ فلو توقّف عليها لزم الدورُ.

قلنا:

أوّلاً: ليس بواجبٍ في مبدأ العلم أن يكون مبدءاً لجميع مسائله؛ فيجوز أن تكون المبادئ التي تبيّن في هذا العلم ممّا لا يتوقّف عليها إلّا بعض مسائل العلمَين؛ و أمّا المسائل التي يتوقّف عليها هذا العلم؛ فتكون مباديها بيّنةً بنفسها لا مبيّنة في هذا العلم؛ و يجوز أيضاً أن تكون مبادئ تلك المسائل التي يتوقّف عليها هذا العلم غير تلك المسائل من هذا العلم الموقوفة علىٰ تلك المسائل.

و ثانياً: أنّه يجوز أن تتوقّف مسائلُ هذا علىٰ مسائل العلمَين إنّيةً و بالعكس لمّيةً؛ و ما يبيّن الإنّية في علمٍ ليس مبدءاً لذلك العلم إلّا كما يُقال: «إنّ الحسّ مبدأ»؛ ولْيُعلمْ أنّ ما ذكرناه من

توقّفِ هذا العلمِ علىٰ ذينك إنّما هو لقصورِ عقولنا و إلّا فهناك طريقٌ آخر يُسلك فيه من القضايا الكلّية المعقولة /646/ [من العلل إلى اللمعلولات و من المفارقات إلى المحسوسات] لكنّا نحن نعجز عن سلوكه؛ فهو بنفسه لا توقّف له علىٰ غيره.

و أمّا اسمه فهو «ما بعد الطبيعة» و المراد بـ«الطبيعة» جملة المادّيات و المراد بـ«البعدية» البعدية بالنظر إلى علمنا؛ و أمّا من حيث النظر إلى نفس ذاته فهو حقيقٌ بأن يسمّىٰ «ما قبل الطبيعة»؛ فإنّما يبحث عنه فيه إمّا مقدّم عليها وجوداً أو عموماً كما عرفتَ.

فإن قيل: إنّ الحساب و الهندسة ينبغي أن يكونا علم ما بعد الطبيعة؛ فإنّهما يبحثان عمّا لاخصوصية له بالطبيعة لاسيّما العدد.

قلنا:

أمّا الهندسة فالجواب عنه ظاهرٌ؛ فإنّه على قسمَين: [١.] ما يبحث عن الخطوط و السطوح و المجسّمات و لا شك أنّ هذه لاتفارق المادّة و [٢.] ما يبحث عن المقدار لكن لا مطلقاً، بل من حيث إنّها مستعدّة للنسب المختلفة؛ و هذا نظر إليه من حيث هو عارضٌ لا من حيث هو مقوِّمٌ؛ فالبحث عمّا يخصّ المادّة.

و أمّا الحساب فقديلتزم أنّه كذلك إلّا أنّه لم‌يقل له ذلك؛ لأنّه يُراد بـ«علم ما بعد الطبيعة» العلم بالأمر المبائن للطبيعة من كلّ وجهٍ و ليس ذلك إلّا الله تعالى تسميةً للشيء باعتبار أشرف أجزائه؛ و علم الحساب خارجٌ عن هذا المعني ضرورةً.

و أمّا الحقّ فهو أن يُقال: للعدد ثلاثة اعتبارات:

ـ عددٌ موجودٌ في المفارقات

ـ و عددٌ موجودٌ في الطبيعة

ـ و عددٌ موهومٌ مجرّداً عن المعروض مأخوذاً من الطبائع.

و علم الحساب إنّما يبحث عن العدد من حيث النسب المختلفة و لايمكن اعتبارُ هذه الحيثية في العدد الموجود في المفارقات؛ فبقي الأخيران؛ و لعلّ أوّل نظره في الأخير و هو بكلٍّ من هذين الاعتبارَين من المتعلّقات بالمادّة؛ فعلى التقديرَين لايبحث عنه إلّا من حيث المادّة.

الفصل الرابع
في إجمال مباحث هذا الفنّ

يجب أن يبحث:

ـ عن نسبة «الشيء» و «الموجود» إلى «المقولات»

ـ و عن حال العدم

ـ و عن حال الوجوب و الإمكان ـ و هو بعينه البحث عن القوّة و الفعل ـ

ـ و عن الذي بالذات و الذي بالعرض

ـ و عن الحقّ و الباطل

ـ و عن الجوهر و أنّه كم قسماً هو؟ و ما الجوهر الذي هو الهيولىٰ؟ و هل هو مفارق أم لا؟ متّفق النوع أو مختلفه؟ و ما نسبته إلى الصورة و عن الصورة كذلك؟ و كيف يكون المركّب منهما؟ و ما نسبتهما إلى الحدود؟ و عن المناسبة بين الحدود و المحدودات

ـ و عن العرض لكونه مقابل الجوهر و عن أصنافه و حدودها و عن أحوال مقولة مقولة و تبيين عرضيةِ ما يُظنّ منها جوهراً و عن مراتب الجواهر و الأعراض تقدّماً و تأخّراً

ـ و عن الكلّي و الجزئي و الكلّ و الجزء و كيف يوجد الكلّي في الطبائع؟ و كيف يوجد في الذهن؟ و فيه يعرف الجنس و النوع

ـ و عن العلّة و أجناسها و أحوالها و النسبة بينها و بين المعلولات

ـ و عن الفعل و الانفعال

ـ و أنّ كلّ قسمٍ من العلل لابدّ و أن ينتهي إلىٰ علّةٍ أولىٰ

ـ و عن التقدّم و التأخّر و أنواع ذلك و بيان الأشياء المتقدّمة عند العقل و ردٌّ مَن أنكر شيئاً من ذلك

ـ و عن الواحد، لكونه مساوقاً للموجود

ـ و عن الكثير؛ لأنّه مقابله؛ و فيه البحث عن العدد و نسبته إلى الموجودات و الكمّ المتّصل كذلك لكونه مقابلاً له و بيان أن ليس شيء من ذلك مفارقاً و لا مبدءاً و عن العوارض التي تعرضهما و عن توابع الواحد من الشبيه و المساوي و الموافق و المجانس و المشاكل و الهوهو و عن مقابلاتها التي هى توابع الكثرة.

ـ ثمّ عن مبادئ الموجودات؛ فيثبت المبدأ الأوّل تعالى و صفاته الجلالية و الجمالية و كيفية وصفِه بها و نسبته إلىٰ غيره و[1] أوّل ما وُجد عنه و كيفية ترتّب الموجودات عنه و ما حال /647/ النفس الإنسانية إذا فارقت البدنَ؛ و فيه تبيينُ جلالةِ قدرِ النبوّة و وجوبِ طاعتها و أنّها من عند اللّه واجبة؛ و الأخلاق و الأعمال المؤدّية إلى السعادة الأبدية و أصناف السعادات؛

فهذا الإجمال؛ و اللّه الموفّق للتفصيل.

الفصل الخامس

في الموجود و الشيء؛ و فيه بيان أنّ المعدوم لايُعاد[2]

لاشكّ أنّه كما أنّ من المعلومات التصديقية ما هو مبدأ لتصديق آخر و هو بنفسه أولىٰ لا حاجة له إلى بيانٍ؛ فإنّ ذكر ما يدلّ عليه فإنّما هو للتنبيه و الإخطار بالبال لما عرض للعبارة ما جعلها أظهر و إن كانت في الحقيقة أخفىٰ من المدلول عليه.

كذلك في التصوّريات أُمور هي أوّليات و هي مبادئ لتصوّريات أُخرىٰ؛ فهي بأنفسها لا حاجة لها إلى تحديدٍ ولكن قديعرض لما يرادفه أو للفظٍ آخر أن يكون أظهر منه؛ فيفسّر به على سبيل التنبيه و الإخطار بالبال و إن كان في الحقيقة أخفىٰ من ذلك؛ و لو لم‌تكن تصوّرياتٌ هذا شأنها لزم التسلسلُ أو الدورُ في اكتساب التصوّرات.

فمَن أراد أن يعرّف هذه الأُمور لم‌يمكنه إلّا بالتعريف الدوري أو بالأخفىٰ.

فنقول: إنّ الموجود من هذا القبيل؛ فمَن يعرّفه بـ«أنّه الذي يكون فاعلاً أو منفعلاً» قد عرّفه بالأخفىٰ؛ فإنّ هذا إن كان و لابدّ فمن أقسام الموجود؛ و الجمهور يعرفون الموجودَ و لايعرفون أنّه فاعل أو منفعل، بل إنّما يعرف ذلك بالبرهان.

و كذا الشيء من هذا القبيل؛ فمَن عرّفه بـ«أنّه الذي يصحّ أن يُخبر عنه» قدأتي بالدور و بالتعريف بالأخفىٰ.

أمّا الأوّل: فلأنّه لا معني لـ«الذي» و «ما» و «أمر» و نحو ذلك ممّا لابدّ من ذكرِه إلّا «الشيء».

---

١. S: + ما.

٢. F: في الدلالة على الموجود و الشيء و أقسامهما إلّاول، بما يكون فيه تنبيه على الغرض.

و أمّا الثاني: فلأنّ «الشيء» أعرف من «يصحّ» و من «الخبر» [مع أنّهما أيضاً لايعرفان إلّا بـ«الشيء»]. نعم قديقع بأمثال هذين تنبيهٌ و إن فسد مأخذهما.

واعلمْ أنّ «الموجود» يرادف «المحصّل» و «المثبت»؛ و أمّا «الشيء» فليس معناه معني الوجود؛ فإنّا نعلم يقيناً أنّ لكلّ شيءٍ حقيقةٌ مخصوصةٌ غيرُ وجوده و إن كان قديُطلق عليه اسمُه بالاشتراك ولذا إذا قلتَ «حقيقة كذا موجودةٌ» أفدتَ و إذا قلتَ «حقيقة كذا حقيقة كذا» أو «شيء» أو «الحقيقة شيء» هجرتَ؛ و هذا بخلاف أن تقول «حقيقة زيدٍ شيءٌ و حقيقة عمرو شيءٌ آخر»؛ فإنّه كما تقول «حقيقةُ زيدٍ حقيقةٌ و حقيقةُ عمرو حقيقةٌ أُخرىٰ»؛ فإنّك تعني به الشيء المخصوص المخالف لما يقابله به؛ فـ«الموجود» غير «الشيء» إلّا أنّه لازمٌ له؛ فإنّه إمّا موجودٌ في الخارج أو في الذهن؛ هذا.

واعلمْ أنّ ما يُقال [من] «أنّ الشيء هو الذي يُخبر عنه» حقٌّ لكنّ من الناس مَن يعترف به و يقول «إنّ الشيء قديكون معدوماً مطلقاً».

فنقول: لايخلو إمّا أن يكون المراد به العدم في الخارج؛ فهو حقٌّ أو العدم المطلق فهو باطلٌ؛ فإنّ المعدوم المطلق لايتعلّق به علمٌ إلّا بأن تحصل منه في الذهن صورةٌ محضةٌ لاتكون صورةً لشيءٍ خارجيٍ و لا ذهنيٍ؛ و لايصحّ أن يُشار إليه بـ«هو» و يخبر عنه؛ فإنّ الإخبار إنّما يكون عن أمرٍ متحقّقٍ في الذهن ـ سواء كان الإخبار بالإيجاب أو بالسلب ـ و كيف يُحكم على المعدوم المطلق بشيءٍ و لايخلو ذلك الشيء إمّا أن يكون موجوداً لموصوفه أو لا؟! فإن كان الأوّل فلايخلو إمّا أن يكون معدوماً أو موجوداً؛ فإن كان موجوداً فبالحريّ أن يكون موصوفه قبل ذلك موجوداً؛ فيلزم أن يكون المعدوم موجوداً؟! و إن لم‌يكن موجوداً فكيف ثبت لشيءٍ آخر؟! إذ من المحال أن يوجد ما لا وجود له في نفسه لشيءٍ؛ و لايمكن أن لاتكون تلك الصفةُ موجودةً لموصوفها وإلّا كان إثباتُ الصفة في الحقيقة نفيَ الصفةِ عنه.

و بالجملة: فإيجاب شيءٍ لابدّ من أن يتعلّق بشيءٍ له وجودٌ في الذهن البتّة و إن لم‌يكن موجوداً في الخارج؛ و /648/ هؤلاء إنّما وقعوا في ذلك لجهلهم بأنّ الإخبار إنّما يكون عن معني معقول موجود في النفس و إن كان معدوماً في الخارج و أنّ معني الإخبار عنه أنّ له نسبةً إلى خارج؛ فإذا قلتَ مثلاً «إنّ القيامة ستكون» فقدحكمتَ بالكون الموجود في نفسك في الزمان المستقبل الموجود في نفسك على القيامة الموجودة في نفسك؛ و كذا إذا أخبر عن الماضي.

فقدعُلم أنّه لابدّ من أن يكون المخبَر عنه موجوداً خارجياً أو ذهنياً، بل يتعلّق أوّلاً و بالذات بالوجود الذهني.

فقدحصل من جملةِ ذلك أنّ «الشيء» غيرُ «الموجود» و أنّهما متلازمان؛ هذا.

و أمّا مَن قال:

ـ إنّ «الحاصل» غير «الموجود»؛ فربّما يكون شيءٌ حاصلاً و لايكون موجوداً

ـ و إنّ الصفات حاصلةٌ غير موجودةٍ و لا معدومةٍ

ـ و إنّ لفظَة «الذي» و «ما» و نحوهما ليست بمعني «الشيء»

فليس من المميِّزين.

واعلمْ أنّ «الموجود» و إن لم‌يكن جنساً لما تحته و لا مقولاً بالتساوي ـ لما أنّ قوله على الجوهر أقدم من قوله على العرض ـ لكنّه معني واحدٌ تخصّه عوارض؛ فلذا صلح لأن يُفرَّد له علمٌ، كما أنّ الصحى صلح لأن يُفرَّد له علمٌ واحدٌ.

واعلمْ أنّه يتعذّر أيضاً تعريفُ الواجب و الممكن و الممتنع بما لايشتمل على دورٍ؛ فإنّهم يعرِّفون

[.١] الممكنَ بـ:

ـ «أنّه غير الضروري» أو

ـ «المعدوم في الحال الذي لايكون وجودُه محالاً في شيءٍ ممّا يستقبل» أو

ـ «الذي ليس بمحالٍ أن يكون و أن لايكون» أو

ـ «ليس بواجبٍ أن يكون و أن لايكون؛

[.٢] و الضروري بـ:

ـ «أنّه الذي لايمكن أن يُفرَض معدوماً» أو

ـ «الذي إذا فُرض بخلاف ما هو عليه كان محالاً» أو

ـ «الذي يمتنع أن لايكون أو لايمكن أن لايكون»؛

[.٣] و المحالَ بـ:

ـ «أنّه الضروري العدم» أو

ـ«الذي لايمكن أن يكون أو يجب أن لايكون».

و كلّ هذا دورٌ محالٌ و قدمرّ في أنولوطيقا الأوّل.

واعلمْ أنّك لمّا قدعلمتَ أنّ «الشيء» و «المخبَر عنه» لايكون إلّا «الموجود» ظهر لك فسادُ ما قيل من جوازِ إعادةِ المعدوم بعينه؛ فإنّ هذا القول يؤدّي إلى أن يكون المعدوم حين العدم شيئاً متخصّصاً بمهيّةٍ ممتازاً عن غيره و إلّا لم‌يكن بينه و بين مثله فرقٌ؛ فلايمكن أن يُقال «إنّ هذا الموجود هو بعينه الذي كان موجوداً؛ فعدم» فيلزم أن يكون المعدوم موجوداً؛ و يدلّ على بطلان هذا المقالِ ثانياً أنّه لو أُعيد الشيء بعينه لأُعيد مع أعراضه الخاصّة المعيّنة له؛ و من جملةِ تلك الوقتُ ـ سواء كان شيئاً موجوداً بنفسه أو موافقة أمرٍ موجودٍ لعرضٍ من الأعراض ـ و إذا أُعيد الوقت لم‌تكن إعادةً؛ فإنّ الإعادة إنّما تكون في الوقت الثاني على أنّ إعادة الوقت بديهي البطلان.

الفصل السادس

في بيان انقسام الموجود إلى الواجب و الممكن؛ و أنّ الواجب بالذات لايجوز أن يكون واجباً بالغير؛ و أنّ الممكن لايوجد و لايعدم إلّا بالغير و لايوجد إلّا بعد أن يجب وجودُه بذلك الغير و أنّه لاتجوز مكافاةُ الواجب لغيره في الوجود[1]

إعلمْ أنّ كلّ ما يدخل في الوجود لايخلو من أحد هذين القسمَين:

[۱.] إمّا أن يكون واجباً وجوده بذاته

[۲.] أو ممكناً وجوده و عدمه بالنظر إلى ذاته.

فاعلمْ أنّ واجب‌الوجود لايستند وجودُه إلى علّةٍ وإلّا لم‌يكن بذاته يجب له الوجودُ؛ فلايكون إلّا من القسم الثاني؛ فلايمكن أن يكون شيءٌ واجب‌الوجود لذاته و لغيره معاً؛ فإنّه إن وجب وجودُه لغيره لم‌يجز وجودُه بدون الغير فضلاً عن أن يكون /649/ واجباً؛ و إن وجب لذاته فما الحاجة إلى الغير؟! و ما أثر ذلك الغير في ما يستقلّ الذات بالتأثير فيه؟!

---

۱. F: في ابتداء القول في الواجب الوجود و الممكن الوجود و أنّ الواجب الوجود لا علة له و أنّ الممكن الوجود معلول و أن الواجب الوجود غير مكافى لغيره فى الوجود و لا متعلق بغيره فيه.

و أمّا الممكن فلا وجود و لا عدم له إلّا بالغير؛ لأنّه إذا وجد أو عدم فقدتخصّص بأمرٍ جائزٍ؛ فهذا التخصّص إمّا أن يكون عن غيره أو لا:

فعلى الأوّل: ثبت المطلوبُ؛ فإنّ ذلك الغير هو العلّة.

و إن لم‌يكن عن غيره فلايخلو: إمّا أن تكفي فيه مهيّته أو لا.

[١.] فإن كفىٰ لزم أن يكون ذلك الأمرُ من الوجود أو العدم واجباً له لذاته؛ و قدفُرض بخلاف ذلك.

[٢.] و إن لم‌يكف لم‌يكن بدٌّ من أن يكون بأمرٍ آخر فهو العلّة. فقدعُلم أنّه لايوجد و لايعدم الممكن إلّا بعلّةٍ؛ فعلّةُ الوجود أمرٌ موجودٌ و علّةُ العدم عدمُ علّة الوجود.

واعلمْ أنّ الممكن لايوجد من علّته إلّا و يجب بها؛ إذ لو لم‌يجب بها لزم أن يكون جائزاً له الوجود و العدم حين وجود العلّة؛ فإذا تخصّص بالوجود لم‌يكن له بدٌّ من مخصِّصٍ آخر؛ فإن وجب به ثبت المطلوبُ وإلّا افتقر إلىٰ مخصِّصٍ آخر و هكذا إلى أن يلزم إمّا المطلوب أو ذهاب العلل و المخصِّصات إلى ما لايتناهي.

و على الثاني: يلزم أن لاتتحصّل العلّةُ المخصِّصةُ لوجوده؛ فلايكون موجوداً.

واعلمْ أنّه لايجوز أن يكون واجب‌الوجود مكافئاً لغيره في الوجود بحيث يتساويان في لزوم الوجود؛ إذ لايخلو إذا أُعتبر ذات أحدهما بدون الآخر إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً؛ فإن كان واجباً لم‌يخل إذا اعتبر مع الآخر إمّا أن يكون من هذه الجهة أيضاً واجباً أو ممكناً.

و الأوّل: يستلزم أن يكون الشيء واجباً لذاته و لغيره معاً؛ و قدعرفتَ فسادَه.

و على الثاني: ينتفي التكافؤ؛ إذ لايجب حينئذٍ أن يلزم وجودُ أحدهما وجودَ الآخر، بل يجوز الانفكاكُ بينهما و إن لم‌يكن باعتبار ذاته واجباً، بل إنّما يكون وجوبُه من الآخر؛ فيكون باعتبار ذاته ممكناً و باعتبار الآخر واجباً؛ فلايخلو إمّا أن يكون الآخر أيضاً كذلك أو لا؛ فإن كان الآخر أيضاً كذلك فلايخلو إمّا أن يكون إفادتُه الوجوبَ للأوّل و هو في حدّ الوجوب أو و هو في حدّ الإمكان.

فعلى الأوّل: يلزم الدورُ؛ إذ كان وجوب الثاني بالنظر إلى الأوّل لا بنفسه و لا بثالثٍ.

و على الثاني: ينتفي التكافؤ؛ لأنّ إمكان الثاني أمرٌ من ذاته ليس باعتبارِ وجـوبِ الأوّل و

وجوب الأوّل باعتباره؛ و لا تكافؤ بين العلّة بالذات و المعلول بالذات؛ و لأنّه إذا وجب الأوّلُ في حدّ إمكان الثاني لا وجوبه لزم جوازُ أن يكون موجوداً مع عدم الثاني و إن لم‌يكن الآخر كذلك، بل كان واجباً بذاته كان الأمر كما في الشقّ الأوّل من لزوم عدم التكافئ أو كون الشيء واجباً لذاته و لغيره معاً؛ فالتكافؤ إنّما يكون إذا أوجبهما معاً أو أوجب العلاقةَ بينهما شيءٌ ثالثٌ.

و بالجملة: لايتكافؤ موجودان إلّا بعلّةٍ خارجةٍ؛ و المتضائفان من هذا القبيل؛ إذ لايخلو كلٌّ منهما إمّا أن يكون في حقيقته أن يكون مع الآخر أو لا.

فعلى الأوّل: لايكون واجباً بذاته، بل ممكناً؛ و لايمكن أن يكون معلولاً لصاحبه، لما عرفتَ؛ فيكون لأمرٍ ثالثٍ؛ فهو أيضاً علّةٌ للعلاقة التي بينهما.

و على الثاني: يكون التكافؤ أمراً طارياً إمّا اتّفاقياً أو عن أمرٍ عارضٍ لازمٍ؛ و الكلام في التكافئ الذاتي.

و أيضاً: إذا بطل كونُ أحدهما موجوداً بذاته؛ فلابدّ من أن يكون معلولاً؛ فلايجوز أن يكون لمكافئه من حيث هو مكافؤه متعلّق بالثاني لما عرفتَ؛ فإمّا أن يكون معلولاً له من حيث وجوده الخاصّ لا من حيث هو مكافؤ أو لأمرٍ ثالثٍ؛ و على الأوّل ينفكّ التكافؤ و تكون /650/ بينهما العلّية و المعلولية؛ و الثاني هو المطلوب.

الفصل السابع

في بيان أنّ واجب‌الوجود هو الواحد و غيره مركّب[١]

إعلمْ أنّ واجب‌الوجود لذاته يجب أن يكون ذاتاً واحدةً؛ إذ لو تعدّد فلايخلو إمّا أن لايتخالفا في المعني الأصلي أو يتخالفا.

[.١] فإن لم‌يتخالفا فيه لم‌يكن بدٌّ من أن يتخالفا بمعني آخر عرضي مقارن لذلك المعني الأصلي؛ فيقارن ذلك المعني معني فيصير به هذا و معنى آخر فيصير به ذلك؛ فهذه المقارنة لاتخلو إمّا أن تكون لنفس حقيقته أو نفس وجوده؛ فلزم عدمُ المخالفة بهذا الاعتبار أو يكون عن سببٍ خارجٍ؛ فلولا ذلك السبب لم‌يكن اختلافٌ و امتيازٌ؛ فكانت الذات واحدةً أو معدومةً؛

---

١. F: ــو غيره مركّب.

فلايكون لشيءٍ من الذاتَين المفروضتَين وجوبُ وجوده الخاصّ إلّا لذلك السبب؛ فلايكون شيءٌ منهما واجباً لذاته.

[٢.] و إن تخالفا في معني أصلي لم‌يخل إمّا أن يكون هذا المعني شرطاً في وجوب الوجود أو لا.

فعلى الأوّل: يجب أن يكون مشتركاً فيه لا مختلفاً فيه.

و على الثاني: كان عارضاً لواجب الوجود؛ [فيعود ما عرفتَه من أنّ العروض إمّا لذاته أو لعلّةٍ] فيكون من القسم الأوّل؛ [و القسمان باطلان]؛ و بوجهٍ آخر هو توضيحٌ لذلك الوجه لو انقسم واجب‌الوجود إلى كثيرين لم‌يخل إمّا أن يكون من انقسام الجنس بالفصول أو من انقسام النوع بالأعراض؛ و الثاني باطلٌ بما ذُكر و كذا الأوّل؛ فإنّ الفصل من شأنه أن يفيد الجنسَ قواماً لا حقيقةً؛ فهذا الفصل يجب أن يفيد وجوبَ الوجود قواماً و هو باطلٌ من وجهَين:

الأوّل: أنّه ليس وجوبُ الوجود إلّا تأكّد الوجود؛ فإفادةُ تقوّمِه بالحقيقة إفادةُ حقيقته.

و الثاني: أنّه يلزم أن يكون وجوبُ الوجود حاصلاً بعلّةٍ؛ فلايكون لذاته؛ و بوجهٍ آخر ـ هو اختصارٌ لما ذُكر ـ لايخلو وصفُ وجوب الوجود إذا حصل لشيءٍ إمّا أن يكون واجباً أن يكون صفة ذلك الشيء أو لا؛ فإن وجب فانحصر فيه وإلّا جاز أن يزول عن الموصوف؛ فيصير ممكناً لذاته.

لايُقال: نختار الأوّلَ و لايلزم الانحصارُ إلّا إذا منع كونه وصفاً لهذا أن يكون وصفاً لذاك؛ و ليس كذلك.

لأنّا نقول: كلامنا في الوصف الواحد و لاشكّ أنّه لايكون إلّا في موصوف واحد؛ و أمّا ما تفرضه في موصوفٍ آخر فليس إلّا صفة أُخرىٰ مثل هذه يجب لها ما يجب لها؛ و بعبارةٍ أُخرىٰ: لايخلو إمّا أن يكون كونُه واجباً عينَ كونِه هو بعينه أو غيره.

ـ فإن كان عينَه لزم الانحصارُ ضرورةً

ـ و إن لم‌يكن عينَه ـ و من البيّن أنّه مقارنٌ له ـ فإمّا أن يكون مقارنته له لذاته أو لعلّةٍ.

فعلى الأوّل: أيضاً يلزم الانحصارُ

و على الثاني: يكون ثبوتُه للشيء لا لذاته، بل لتلك العلّة؛ فلايكون واجباً لذاته.

هذا الذي عرّفناه[١] [إيّاك] في هذين الفصلَين من خواصّ الواجب.

و أمّا الممكن فمن خواصّه:

ـ احتياجُه إلىٰ غيره ليصير موجوداً.

ـ و أنّه دائماً بحسب ذاته ممكن‌الوجود ولكن يعرض له الوجوبُ بالغير إمّا دائماً أو في بعض الأوقات.

و الثاني لابدّ له من مادّةٍ متقدّمةٍ زماناً ـ كما سيأتي بيانُه ـ فهو مركّب.

و الأوّل أيضاً مركّب ممّا له باعتبار الذات و ما له باعتبار الغير.

فغير الواجب لايخلو عن قوّةٍ و زوجيةٍ؛ فهو الفرد الذي بالفعل من جميع الوجوه.

الفصل الثامن

في الحقّ و الصدق؛ و الذبِّ عمّا هوَ المبدأ الأوّل للبراهين[٢]

يُقال «الحقّ» و يُراد به:

ـ تارةً: «الوجود مطلقاً» و أُخرى «الوجود الدائم»؛ و بهذا المعني أوّل الأوائل حقٌّ دائماً بذاته و ماعداه حقٌّ بغيره باطلٌ في نفسه.

ـ و أُخرى: «القول» أو «العقد» المطابق /651/ للواقع كالصادق إلّا أنّ الصدق إنّما يُقال باعتبار مطابقته لما في نفس‌الأمر و الحقّ باعتبار مطابقة ما في نفس‌الأمر له؛ فأحقّ الأقاويل ما كان صادقاً دائماً و الأحقّ منها ما كان صدقه أوّلياً ليس بعلّةٍ؛ فقولنا «لا واسطةَ بين الإيجاب و السلب» أحقّ الأقاويل؛ فإنّه أوّل بالنسبة إلى كلّها و الكلّ ينحلّ إليه؛ و هو في قوّة «المقول في كلّ شيء» إن لم‌يقل و هو من عوارض «الموجود من حيث هو موجود»؛ و إنّما ينكره السوفسطائي بلسانه عناداً أو لعروض شبهةٍ في بعض الموادّ أفسدت عليه طرفَي النقيض؛ لأنّه لم‌يحصّل حقيقةَ التناقض.

ثمّ إنّه لابدّ من الذبِّ عن هذه المقدّمةِ؛ فإنّها مبدأ مبادئ البراهين كلِّها و ذلك لايكون إلّا بالمحاورة و الإتيان بما هو قياسٌ عند المحاور لا حقيقةً.

---

١. S: عرفناك.

٢. F: في بيان الحق و الصدق و الذب عن أول الأقاويل فى المقدمات الحقة.

بيان ذلك: أنّ القياس ما إذا سلّمت مقدّماته لزم المطلوب؛ فهو أعمّ من أن يلزمه مقتضاه أو لا؛ فإنّ اللزوم إنّما يكون على تقديرِ تسليمِ المقدّمات و الذى يلزمه مقتضاه أيضاً على قسمَين:

الأوّل: أن تكون المقدّماتُ في أنفسها مسلّمة و أعرف من النتيجة.

و الثاني: أن تكون عند الخصم مسلَّمةً؛ و هذا قياسٌ بالقياس لا بالأصل و كذا إذا لمتكن في الحقيقة أعرف من النتيجة، بل في نظرِ المحاور.

ثمّ إنّ المتحيّر في أمثال هذه القضية إنّما يتحيّر لأنّه:

[١.] يرى الناس الفضلاء الكثيرين المتماثلين رتبةً متخالفين؛ فلايمكنه أن يفضّل أحدَهم على الآخر بالصدق

[٢.] أو يسمع من المشهورين المشهود لهم بالفضل أقاويلَ لايقبلها عقلُه كقولِ مَن يقول: «لا وجودَ للشيء حقيقةً» و «لايمكن رؤية الشيء مرّتين، بل و لا مرّة ليحدّده كلّ آنٍ»

[٣.] أو لأنّه اجتمعت عنده عدّةُ قياساتٍ متناقضةِ المقتضيات؛ فلايقدر علىٰ إيثارِ بعضِها و الأخذِ بمقتضاه.

فعلى الفيلسوف إرشادُه و لإرشادِه طريقان:

الأوّل: حلّ شبهته؛ كأن يقول:

ـ إنّ الناس ليسوا ملائكةً لايخطئون

ـ و إنّه ليس يلزم من أن يكون أحد أكثر إصابةً من الآخر في شيءٍ أن يكون أكثر إصابةً في كلّ شيء

ـ و إنّه ليس كلُّ مَن يعرف المنطقَ يصيب، بل ربّما لميستعمل القانونَ، بل يعوّل على القريحة[١]

ـ و إنّ الرمز في كلامِ الأفاضل و الأنبياء كثيرٌ؛ فيقولون أقوالاً ظواهرها خطأ أو مستشنع[٢] و لهم فيها غرضٌ يريدون أن لايطّلع عليه إلّا الخواصّ.

و الثاني: تنبيهه التامّ على أنّ النقيضَين لايجتمعان و لايرتفعان بأن يسأله أنّه إذا تكلّم بشيءٍ فهل يفهم منه شيئاً أم لا؟

---

١. F: بل يعود آخرالامر فيه إلى القريحة.

٢. S: مستبشع.

ـ فإن قال «لا»؛ فهذا ليس من المسترشدين.

ـ و إن قال: «بل إذا تكلّمتُ بكلامٍ فهمتُ كلَّ شيءٍ» فقدخرج أيضاً عن الاسترشاد.

ـ فإن قال: «بل أفهم منه شيئاً واحداً أو أشياء كثيرةً مشتركةً في معني كان الاسم دالّاً على معني واحدٍ» فقل له: هذا الاسم لايدلّ على مبائنِ ذلك المعني بوجهٍ؛ فـ«الإنسانِ» ـ مثلاً ـ لايدلّ علىٰ معني «اللاإنسان» وإلّا كان دالّاً على الحجر و المَدَر و الأبيض و الأسود و الثقيل و الخفيف إلىٰ غير ذلك ممّا هو خارجٌ عن معناه؛ إذ يصدق على الكلّ أنّه «لاإنسان»؛ فيلزم أن يكون كلُّ شيءٍ كلَّ شيءٍ و أن لايكون شيءٌ نفسَه؛ فإن كان هذا حكمَ كلِّ لفظٍ لزم أن لايكون للكلام مفهومٌ؛ فلاتكون شبهة و لا حجّة؛ و إن كان هذا حكمَ بعضِ الألفاظ دون بعضٍ لزم أيضاً ذلك؛ فإنّا إذا قلنا ـ مثلاً ـ بامتيازِ /652/ مفهومَي «الإنسان» و «اللاإنسان» دون مفهومَي «الأبيض» و «اللاأبيض»؛ فنقول: لايخلو «الإنسان» إمّا أن يدخل في مفهوم «الأبيض» أو في مفهوم «اللاأبيض» و على كلٍّ فهو أبيض و لا أبيض معاً؛ و «اللاإنسان» أيضاً لايخلو إمّا أن يدخل في «الأبيض» أو في «اللاأبيض»؛ فيلزم اتّحادُ معني «الإنسان» و «اللاإنسان» أيضاً؛ فمن هذا عُلم أنّ النقيضين لايجتمعان و أمّا أنّهما لايرتفعان فلأنّ ارتفاعَهما مستلزمٌ لاجتماعهما؛ فإنّه إذا لميكن بـ«إنسانٍ» و لا «لاإنسان» لزم صدقُ «اللاإنسان» مع «الإنسان».

و أمّا المتعنّت فلا علاجَ له إلّا بأن يحرّق بالنار و يوجع بالضرب و يقرض أعضاؤه[١] إرباً إرباً؛ لأنّ «النار» و «اللانار» واحدٌ و «الضرب» و «اللاضرب» واحدٌ و «القرض» و «اللاقرض» واحدٌ.

و يجب على الفيلسوف الأوّل أن يذبّ عن هذه القضية؛ لأنّها مبدأ جميع البراهين التي في العلوم الجزئية، كما يجب عليه أن يحصّل جواهر موضوعات العلوم الجزئية التي كانت معروفة فيها بالتحديد.

لايُقال: هذا التحصيل إمّا بالتحديد و قدبُيّن فيها أو بالتصديقات فهي برهاناتٌ.

لأنّا نقول: نعم! هي برهاناتٌ على الموضوعات التي هي عوارضُ موضوعِ هذا العلمِ؛ فإنّ «الموجود» عرض له أن كان جوهراً مثلاً و لاشكّ أنّ هذه البرهانات ليس لها موضعٌ إلّا في

---

١. S: أعضاؤهم.

هذا. على أنّ البحث عن مبادئ الحدود ليس تحديداً، كما أنّ البحث عن مبادئ البراهين ليس برهاناً.[1]

١. هامش S: ثمّ بلغ عرضي له على الذي بخطّي. كتبه مؤلّفه محمّد بن الحسن عفا اللّه عنهما.

المقالة الثانية
فيها أربعة فصول

الفصل الأوّل

في تعريف الجوهرِ و العرضِ؛ و ذكرِ أقسام الجوهر[1]

إعلمْ أنّ الوجود للشيء:

[.١] قديكون بالذات كوجود الإنسان إنساناً

[.٢] و قديكون بالعرض كوجود زيد أبيض

و الذي بالذات على قسمَين:

الأوّل: العرض؛ و هو الموجود في شيءٍ آخر متحصّل القوامِ و النوعِ بنفسه لا كوجود الجزء في الجملة بحيث لايصحّ مفارقته له و هذا الشيء هو الموضوع.

و الثاني: الجوهر؛ و هو الموجود لا في هذا الشيء.

ثمّ موضوع القسم الأوّل أيضاً لايخلو من أحد هذين القسمَين.

و لا استنكارَ في قيامِ العرضِ بالعرضِ؛ فإنّ السرعةَ في الحركةِ و الاستقامةَ في الخطِّ و الشكلَ المسطَّحَ في السطحِ؛ و لأنّ كلّ عرضٍ يوصَف بالوحدة أو الكثرة و هما عرضان ولكن لابدّ من الانتهاء إلىٰ موضوعٍ يكون جوهراً؛ فهو الموضوع المقوِّم للكلّ حقيقةً.

و من هذا عُلِم أنّ الجوهر أقدم من العرض.

ثمّ قدظنّ بعضُ الناس أنّ الشيء الواحد يكون جوهراً و عرضاً معاً قائلاً أنّ الحرارة في النار جوهرٌ؛ لأنّها موجودةٌ فيها كجزءٍ منها و لايجوز أن تزول و تبقي النار؛ فليس وجودُها فيها وجودَ العرض؛ فهو وجود الجوهر و عرض في غيرها.

---

١. F: فى تعريف الجوهر و أقسامه يقول كلى.

و دفعُ هذا الغلطِ قدمرّ في قاطيغورياس.

ثمّ إنّ بين الموضوع و المحلّ فرقاً ـ كما عرفتَ ـ فالموضوع هو الذي قام بنفسه ثمّ صار سبباً لقوامِ ما فيه و المحلّ أعمّ من ذلك؛ فيجوز أن يكون الحالّ وحده أو مع شيء أو أشياء أُخر سبباً لقوامِ المحلِّ؛ فهذا في المحلّ و ليس في الموضوع؛ فيكون جوهراً.

و هذا إذا ثبت فهو الصورة و محلّها الحقيقي الذي ليس في محلّ آخر أيضاً جوهر؛ فإنّ ما ليس في محلٍ ليس في موضوعٍ البتّة و المركّب منهما أيضاً جوهر.

ثمّ لمّا عرفتَ أنّ واجبالوجود فردٌ بسيطٌ غيرُ مكافئٌ لشيءٍ في الوجود علمتَ أنّ هذا المركّب ليس بواجبٍ؛ فهو ممكنٌ /653/ و كذا أجزاؤه؛ فإنّ لها لامحالةَ أسباباً توجدها.

واعلمْ أنّ الجوهر خمسة أقسام: إمّا أن يكون جسماً أو لا؛ و الثاني إمّا جزء جسمٍ أو لا؛ و الأوّل إمّا الصورة أو المادّة؛ و الثاني إمّا أن تكون له علاقةٌ بالجسم يتصرّف فيه بالتحريك ـ و هو النفس ـ أو لا ـ و هو العقل ـ؛ فلابدّ لنا من إثباتِ كلٍّ من هذه الأقسام؛ فلْيترقّب.

الفصل الثاني
في تحقيق مهيّةِ الجسم و بيانِ تركّبِ الأجسام كلِّها من هيولىٰ و صورة[1]

قدعرفتَ في الطبيعى أنّ الجسم ليس بمتركّبٍ من أجزاء لاتتجزّىٰ؛ فلْنبيّن الآن حقيقةَ مهيّتِه.

فاعْلمْ أنّ المشهور في حدّه «أنّه الجوهر الطويل العريض العميق»؛ فنقول: كلٌّ من الطول و أخوَيه يُقال بالاشتراك علَى معاني؛

فيُقال «الطول»:

[١.] للخطّ مطلقاً

[٢.] و لأعظم الخطَّين المحيطَين بسطحٍ

[٣.] و لأعظم الأبعاد المتقاطعة على قوائم خطوطاً كانت أو غيرها

[٤.] و للبُعد المفروض في الإنسان بين الرأس و القدم و فى غيره بين الرأس و الذنب

و يُقال «العرْض»:

---

١. F: في تحقيق الجوهر الجسماني و ما يتركب منه.

[.١] للسطح

[.٢] و لأنقص البُعدَين المحيطَين بسطحٍ

[.٣] و للبُعد الواصل بين اليمين و اليسار

و يُقال «العمق»:

ـ للبُعد الواصل بين السطحَين

ـ و له إذا أُخذ من فوقٍ و العكس سمك.

هذه هي المعاني المشهورة و ليس شيءٌ منها بلازمٍ للجسم من حيث هو جسمٌ و لايتوقّف تحقّقُه و لا تصوّرُ حقيقتِه علىٰ شيءٍ منها؛ فإنّ الكُرة لا خطّ لهـا إلّا إذا تـحرّكت و لاشكّ أنّ الحركة لايلزمها؛ و الجسم لا سطح له إلّا إذا وُصف بالتناهي و التناهي صفةٌ زائدةٌ لاتتوقّف عليها الجسمية و إلّا لميكن ما تصوّره مَن جوّزَ عدمَ تناهيه جسماً؛ فلاتتوقّف حقيقةُ الجسميةِ عـلىٰ سطحٍ واحدٍ فضلاً عن سطوح؛ فإنّ الكُرة المصمتة ليس لها إلّا سطح واحـد فـضلاً عـن أبـعاد متفاضلة ليكون بعضها طولاً بمعني و بعضها عرْضاً؛ فإنّ المكعّب له ستّة سطوح متساوية و من البيّن أنّه لايدخل في الجسمية أن يوضع تحت السماء ليكون بعده الأخذ من فـوق عـمقاً وإن لميكن الجسم إلّا سماء أو في سماء؛ فلا معني لهذا الحدّ إلّا أنّه الجوهر الذي يمكن أن يُفرض فيه بُعدٌ ابتدائاً؛ فيكون هو الطول ثمّ يُفرض فيه بُعدٌ آخر يقاطعه على قوائم؛ فيكون هو العرْض ثمّ بُعدٌ آخر مقاطع لهما على قوائم؛ فيكون هو العمق.

و بالجملة: هو الذي له صورةٌ بها يقبل تلك الأبعادَ المتقاطعةَ، كما يأوّل قـولهم [مـن] «أنّ الجسم هو المنقسم في جميع الأبعاد» بأنّه القابل لأن يقسّم فيها و أمّا نفس الأبعاد و النهايات و الأشكال و الأوضاع فأُمورٌ عارضةٌ له قدتلزم الجسمَ، كما للأفلاك؛ و قد لاتلزم كما للشمعة و إذا لزمت ليس لزومُها للجسمية، بل لأمرٍ خارجٍ كالصورة النوعية في الأفلاك.

فعُلم أنّ الأبعاد كمّياتٌ عارضةٌ لا ذاتية و إلّا لما تبدّلت و لما انفكّت؛ فالذاتي إنّما هو صورة الاتّصال القابل لها و لا ريب في مغائرتها لكمّياتها؛ فإنّها أمرٌ مشتركٌ بين الأجسام طرّاً لايمكن أن يُقال بها للجسمَين مساوٍ أو غير مساوٍ و معدود أو عادّ أو مشارك أو مبائن و هي باقية حين تبدّلِ الأبعاد و المقادير كما في الشمعة و الماء إذا تخلخل بالتسخّن أو تكاثف بالتبرّد.

هذا هو الجسم الطبيعي؛ و أمّا الجسم التعليمي فهو إمّا صورةُ هذا الجسم من حيث إنّه مقدَّرٌ محدودٌ مأخوذٌ في /654/ النفس أوَ مقدار ذواتّصال من حيث إنّه اتّصالٌ محدودٌ في مادّة أو في النفس؛ فهذا الجسم عارضٌ للجسم الطبيعي و نهايتُه السطح و نهايةُ السطحِ الخطّ؛ فلْنشرعْ الآن في بيان حقيقة الجسم؛ فنقول:

إنّ الجسم بطبيعته الجسمية يقبل الانقسامَ و لاتكفي في ذلك المشاهدةُ؛ فإنّ من الناس مَن يقول: «إنّ ما يُحسّ من الأجسام يتألّف من أجسام صغار بسيطةٍ لاتُحسّ و لاتقبل الانفصالَ؛ و ما يتوهّم من الانفصال في هذه الأجسام إنّما هو تبعيدٌ بين ما كانا متقاربَين»؛ بل فلابدّ من إقامة البرهان و قدبرهنّا في الطبيعيات على فسادِ قولِ مَن قال هذا القولَ؛ و تقول هنا ـ على قولِ مَن يقول منهم باشتراك هذه الأجسام في الطبيعة ـ لاتخلو هذه الأجسام الصغار:

[١.] إمّا أن لاتقبل القسمةَ أصلاً ـ لا فعلاً و لا قوّةً ـ فحكمُها حكمُ النقط و قدمرّ امتناعُ تألّفِ الجسمِ منها؛

[٢.] و إمّا أن تقبل القسمةَ بفرضِ شيءٍ منها غيرَ شيءٍ إلّا أنّه لايمكن الفصلُ بين قسمَيه الوهميَّين؛ فنقول: فحال هذين القسمَين مخالفٌ لحالِ الجزئَين من الجسم المحسوس المنفصلَين اللذَين حال كلٍّ منهما ذلك؛ فهذه المخالفة إمّا من سببٍ خارجٍ عن طبائعها أو من سببٍ داخلٍ فيها؛ فإن كان عن سببٍ خارجٍ لم‌يناقض ما ادّعيناه من قبولِ الانقسامِ بالطبع؛ فهذه الأجزاء التي زعموا أنّها لاتقبل القسمةَ تقبلها بالطبع؛ و إن كان عن سببٍ داخلٍ في تقويمِ مهيّاتها و وجودها لزم التخالفُ بين طبائعها؛ و هو خلاف ما ادّعوه؛ و أيضاً لايكون ذلك إلّا للسبب المنوِّع و السبب المنوِّع خارجٌ عن طبيعة الجسم بما هو جسمٌ فقط؛ و نحن إنّما ندّعي قبولَ الجسم من حيث طبيعته الجسمية للانقسام لا مطلقاً؛ فإنّا نصرّح في الأفلاك بأنّها لاتقبل القسمةَ لصورها المنوِّعة.

فقدتحقّق أنّ الجسم بما هو جسمٌ يقبل الانقسامَ.

ثمّ لاشكّ أنّ الاتّصال يزول عند الانفصال سواء في ذلك الاتّصالُ الجوهري الذي جعلناه صورةَ الجسم و العرضي، كما أنّ الانفصال يزول عند الاتّصال.

و كذلك الأبعاد؛ فإنّها إمّا عين الاتّصالات أو أُمور عارضة لها؛ فإذا قسّم الجسم انتفي ذلك البُعد الواحد و حصل بُعدان آخران؛ و إذا اتّصل المنفصل انعكس الحال؛ فلابدّ فى الجسم من أمرٍ آخر يقبل الاتّصالَ و الانفصالَ و تتبدّل عليه الأبعاد و هو الهيولىٰ.

و أيضاً: للجسم حيث فعلٍ و حيث قوّةٍ. الأوّل من حيث إنّه جسمٌ و له الصورة الجسمية؛ و الثاني من حيث استعداداته؛ فلابدّ [من] أن يكون في الجسم ما يكون به الجسم بالقوّة، كما أنّ له ما به بالفعل و هو الهيولىٰ.

فإن قيل: فيلزم أن تكون للهيولىٰ أيضاً هيولى؛ فإنّها أيضاً من حيث جوهرها بالفعل و من حيث استعدادها بالقوّة.

قلنا: بل لا فعليةَ لها بذاتها؛ إذ جوهريّتها لاتجعلها بالفعل، بل تعدّها لأن تصير بالفعل بواسطةِ الصورة؛ و ليس معني جوهريّتها إلّا أنّها أمر ليس في موضوعٍ؛ فالجزء الثاني سلبٌ و الجزء الأوّل لايوجب الفعليةَ؛ فإنّ الأمر ليس أمراً معيّناً؛ فإنّه أعمّ من ذلك، بل هو جنسٌ لايجعله بالفعل إلّا الفصل و فصله أنّه مستعدٌّ؛ فليس في مهيّة الهيولىٰ ما يقتضي أن تكون بالفعل، بل إنّما تكون بالفعل باعتبارِ طروِّ الصورةِ عليه.

ثمّ إنّ الصورة الجسمية لمّا كانت بسيطةً متحصّلةً بذاتها لايجوز أن يدخل فيها منوِّعٌ لها، كما أنّ المقدار مثلاً بنفسه طبيعةٌ غيرُ متحصّلة ثمّ إذا تنوّع بالخطّ أو السطح أو الجسم يتحصّل و امتاز ولم‌يكن امتيازُ أفرادها بعضها عن بعض إلّا بمقارنة أُمور أُخر مضافةً إليها من خارج كالحرارةِ و البرودةِ؛ و الطبيعةِ الفلكيةِ و الأرضيةِ؛ و /655/ تكون تلك الأُمور أيضاً صوراً لاحقةً للمادّة لا بمقارنة أُمور هي فصول لها؛ فإنّ الفصل إنّما يكون لما لا تحصّل له بنفسه و الصورة الجسمية من حيث هي متحصّلةٌ بطبعها و إن لم‌ينضمّ إليها؛ و إن قامت البراهينُ على أنّها لاتوجد إلّا مقرونةً بها، كما أنّ السواد و البياض طبيعتان محصَّلتان و إن لم‌تنضمّ إليهما مادّةٌ لكنّهما لاتوجدان إلّا في المادّة بخلاف المقدار؛ فإنّه لايمكن أن يوجد مقداراً فقط، بل إذا وُجد وُجد مقداراً خطّياً أو سطحياً أو جسمياً؛ فالمقادير تتخالف بما يدخل في ذواتها؛ و أمّا الصور الجسمية فكلّا؛ فإذا اقتضت صورةٌ جسميةٌ من حيث ذاتها أن تكون في مادّةٍ اقتضت الصورُ الجسميةُ كلُّها ذلك؛ إذ لا تخالف ذاتياً بينها؛ و اللواحق الخارجية لاتغنيها عن المادّة؛ فالأجسام كلّها مركّبةٌ من مادّةٍ و صورةٍ.

الفصل الثالث

في بيان أنّ الهيولىٰ لاتنفكّ عن الصورة[۱]

إعلمْ أنّ الهيولىٰ لايجوز لها أن تنفكّ عن الصورة؛ و ذلك لأنّها لو انفكّت لكانت هي بنفسها متحصّلةً بالفعل و لها استعدادٌ أيضاً؛ فتكون لها جهةُ قوّةٍ أيضاً؛ فيلزم أن تكون مركّبةً من مادّةٍ و صورةٍ.

و أيضاً: إن فارقت الصورةَ حيناً لم‌يخل:

[۱.] إمّا أن يكون لها حينئذٍ وضعٌ و حيّزٌ و قبولُ انقسامٍ.

[۲.] أو كان لها وضعٌ و حيّزٌ و لاتقبل الانقسامَ.

[۳.] أو لم‌يكن لها وضعٌ بل كانت كالجواهر المجرّدة.

فعلى الأوّل: تكون ذاتَ مقدارٍ؛ فتكون ذاتَ صورةٍ.

و على الثاني: تكون نقطة؛ و هي لاتوجد بانفرادها.

و على الثالث: نقول: إذا لحقها المقدارُ فإمّا أن يلحقها دفعةً أو بالتدريج؛ و على كلّ تقديرٍ لايخلو إمّا أن يعرضها المقدارُ و هي في حيّزٍ مخصوصٍ أو لا.

[۱.] فعلى الأوّل: يلزم خلافُ الفرض؛ فإنّ الاختصاص بالحيّز لايكون إلّا لمناسبةٍ و تلك المناسبة ليست إلّا الوضع المخصوص الحاصل بالحركة أو أوّل الحدوث، كما عُلم في ما سبق من الفنون.

[۲.] و إمّا أن يعرضها المقدارُ و هي ليست في حيّزٍ مخصوصٍ. فأمّا أن لاتكون في حيّزٍ أو تكون في كلّ حيّزٍ؛ و الكلّ ظاهرُ البطلان.

و يلزم خصوصاً لحوقُ المقدار لها تدريجاً أن تنبسط في الجهات؛ فتتميّز فيها جهةٌ عن جهةٍ؛ فتكون ذات وضع؛ هذا خلفٌ.

و أيضاً: لايخلو إمّا أن يكون وجودُ الهيولىٰ وجودَ قابلٍ فقط أو يكون لها وجودٌ خاصٌّ متقوّمٌ بذاته، بلا كمٍّ و لا حيّزٍ ثمّ يلحقها القبولُ و يجعلها المقدار الجسماني قابلاً للتحيّز و التجزّي.

فعلى الأوّل: ظاهرٌ أنّه لايمكن تعرّيها عن الصورة.

---

۱. F: في أن المادة الجسمانية لاتتعرى عن الصورة.

و أمّا على الثاني: فلايخلو إمّا أن يكون ذلك الوجودُ الخاصُّ الوحدانيُّ من نفس الهيولىٰ من حيث هي أو لا بل من صورةٍ موجبةٍ لها الوحدةَ دون التعدّد و الانقسام.

فإن كان الأوّل: لزم أن ينعدم جوهرها حين لحوقِ الانفصال لها؛ إذ لم‌يبق لها حينئذٍ ذلك الوجودُ الوحدانيُّ الذي لم‌يكن به قابلاً للتجزّي.

و إن كان الثاني: كانت لها صورتان تكون بإحديٰها بحيث ليس فى قوّتها القريبة أن تتكثّر و بالأُخرىٰ بحيث في قوّتها القريبة أن تتكثّر؛ فلابدّ من أمرٍ مشتركٍ بين الصورتَين ولْنفرضْها تارةً في المرّة الثانية أنّها تكثّرت؛ فصارت إثنين ثمّ فرضنا الإثنين قدخلعا صورتَيهما و تجرّدا و أُخرىٰ أنّ الكلّ قدتجرّد عن الصورة.

فنقول: لايخلو إمّا أن تكون بين الكلّ ـ إذا جرّد و كلّ من هذين الجزئين إذا جرّدا ـ مخالفة أو لا.

[١.] فإن لم‌تكن مخالفةٌ لزم أن يكون حكمُ الكلّ و الجزء واحداً من كلّ وجهٍ و حكمُ الشيء وحيداً و مقروناً واحداً من كلّ وجهٍ؛ و الضرورة قاضيةٌ ببطلانه.

[٢.] و إن كان بينهما اختلافٌ؛ فلايخلو إمّا أن يكون بأنّ أحدهما معدومٌ و الآخر موجودٌ أو باختصاصِ أحدهما /656/ بكيفيةٍ أو مقدارٍ ليس للآخر.

فعلى الأوّل نقول: لم‌يعدم الأوّلُ إلّا انعدام الصورة؛ فلابدّ و أن يعدم الآخر.

و على الثاني نقول: لايمكن ذلك؛ لأنّ الطبيعة واحدةٌ و لم‌يفرض إلّا مفارقة الصورة و ما يلزمها؛ فلابدّ و أن يكون ما يختصّ بأحدهما يختصّ بالآخر.

فإن قيل: هذان الإثنان إذا جرّدا صارا واحداً.

قلنا: لايمكن ذلك؛ إذ لايخلو إمّا أن يكون كلٌّ منهما موجوداً حين يتّحدان؛ فهما بعد إثنان أو يعدم أحدهما؛ فكيف يتّحد المعدومُ بالموجود؟! أو يعدمان و يحدث ثالثٌ؛ فهما يفسدان لايتّحدان؛ فلابدّ من مادّةٍ مشتركةٍ بين الفاسد و الكائن؛ و كلامنا في نفس المادّة لا ذي المادّة و يلزم خصوصاً إذا تفاوتا بالمقدار أن يكونا مصوّرتَين حين فرضناهما مجرّدتَين؛ هذا خلفٌ.

و بالجملة: كلّ شيءٍ يجوز أن يصير في وقتٍ من الأوقات إثنين؛ ففي ذاته استعدادُ الانقسام و لايمكنه أن يفارقه. نعم! قديمنع منه مانعٌ؛ و هذا الاستعداد لايكون إلّا بمقارنة مقدارٍ؛ فالهيولىٰ لاتتعرّىٰ عن المقدار؛ فلاتتعرّىٰ عن الصورة.

و أيضاً: لمّا كانت الهيولىٰ كمّاً بالعرض لا بالذات لم تكن لها خصوصيةٌ بقدرٍ دون قدرٍ و قطرٍ دون قطرٍ، بل نسبتها إلى الكلّ على السواء؛ و هكذا كلّ ما لايتقدّر بالذات؛ فيجوز أن يصغّر تارةً بالتكاثف و يكبّر أُخرىٰ بالتخلخل؛ و هو مشاهَدٌ في مثل الماء إذا برد أو سخن، بل يجب أن يكون اختصاصُها بمقدارٍ خاصٍّ بسببٍ آخر غير ذاتها؛ فنقول: لابدّ و أن يكون ذلك السببُ إمّا صوراً و أعراضاً لاحقةً لها أو سبباً خارجاً بواسطتها؛ إذ لو كان سبباً خارجاً فقط لزم أن يكون للأجسام كلِّها مقدارٌ و حجمٌ واحدٌ؛ لأنّه تكون نسبةُ هذا السببِ إلى الكلّ على السواء؛ و هذا كاذبٌ، بل لاتكون لذلك السببِ نسبةٌ خاصّةٌ إلى مقدارٍ خاصٍّ، بل نسبته إلى الكلّ على السويّة؛ فلايمكن أن يقتضي مقداراً خاصّاً إلّا بأمرٍ ينضمّ إليه من قِبل المادّة.

فقدثبت أنّ للمادّة أمراً يوجب اختصاصَه بمقدارٍ معيّنٍ؛ و هذا الأمر يجوز اختلافُه في الموادّ نوعاً و يجوز اختلافُه شدّةً و ضعفاً؛ و إن كان هذا قريباً من ذلك إلّا أنّه غيره عند المعتبرين.

و أيضاً: كلّ جسمٍ يختصّ بحيّزٍ من الأحياز و لاشكّ أنّ هذا الاختصاص ليس له من حيث هو جسم و إلّا لاشترك الكلّ في ذلك الحيّز؛ فليس إلّا لصورةٍ تخصّه.

و أيضاً: كلّ جسمٍ فإمّا أن لايقبل التشكيلات و التفصيلات أو يقبلها بسهولةٍ أو عسرٍ و ليس شيءٌ من ذلك إلّا لصورةٍ تخصّه؛ فالمادّة كما لاتفارق الصورةَ الجسميةَ لاتفارق الصورةَ النوعيةَ؛ فالمادّة إذا جرّدت في الوهم عن الصورة فقدفعل بها ما لا ثبوت له في الخارج.

الفصل الرابع
في بيان أنّ الصورة شريكة علّة الهيولىٰ لا معلولة لها و لا علّة برأسها[١]

قدتبيّن هيهنا أنّ المادّة لاتنفكّ عن الصورة؛ و من البيّن أنّ الصورة لاتنفكّ عن المادّة؛ فلايخلو:

[١.] إمّا أن تكون بينهما علاقةُ الإضافة؛ و هو محالٌ؛ إذ ليس تعقّلُ ذاتَيهما بالتقايس و لذا ثبتت الصورةُ و نفتقر في إثبات المادّة إلى دليلٍ و تعقّل المادّة مع الغفول عن الصورة. نعم! تكون بينهما إضافةٌ إذا اعتبُر عروضُ الاستعداد للمادّة و الكون مستعدّاً له و للصورة؛ و هذا التضائف

---

١. F: في تقديم الصورة على المادة فى مرتبة الوجود.

لايوجب التضائفَ بين الذاتَين مع أنّا نعتبرهما موجودَين؛ و الاستعداد للشيء لايضايفه موجوداً.

[٢.] و إمّا أن تكون بينهما علاقةُ التكافؤ في الوجود فقط.

[٣.] و إمّا أن تكون بينهما علاقة العلّية و المعلولية.

أمّا الأخير فهو المطلوب؛ و أمّا التكافؤ فلاشكّ أنّ الشيئَين اللذَين لاتكون بينهما علّيةٌ لايجوز أن يكون رفعُ شيءٍ منهما /657/ علّةً لرفعِ الآخر؛ فاللذان بينهما التكافؤ دون العلّية يكون رفعُ كلٍّ منهما مع رفعِ الآخر لا بسببه.

فنقول: لايخلو إمّا أن يكون ارتفاعُ أحدِهما موجباً لارتفاع أمرٍ ثالثٍ أو واجباً عن ارتفاعِ شيءٍ ثالثٍ أو لا هذا و لا ذاك.

و الثالث محالٌ؛ لأنّه لايخلو امتناعُ ارتفاعِ أحدهما إلّا مع ارتفاع الآخر إمّا أن يكون لمهيّتيهما أو لوجودهما. فعلى الأوّل يلزم أن يكون بينهما تضائفٌ و قدبان فسادُه؛ و على الثاني لايجوز أن يكون شيءٌ منهما واجبَالوجود لما بان من أنّه لايكافؤ شيئاً في الوجود؛ فكلٌّ منهما ممكنُالوجود بالذات واجبُالوجود بالغير؛ فلايخلو ذلك الغير إمّا أن يكون الآخر أو أمراً آخر يكونان معلولَين له أو ينتهي إلىٰ أمرٍ كذلك؛ و الأوّل يستلزم تضائفهما و على الثاني فلايكون رفعُه ممكناً إلّا برفعِ ذلك الأمر الثالث الذي هما معلولاه؛ و هو خلاف الفرض.

فبقي القسمان الآخران؛ فنقول:

أمّا الثاني منهما فيوجب المطلوبَ؛ فإنّه لايخلو مقارنتُهما إمّا بأن يكون صدورُ كلٍّ منهما عن الأمر الثالث بواسطةِ الآخر و هو الدور أو صدورُ أحدِهما بواسطة الآخر دون العكس و هو المطلوب.

و الأوّل أيضاً يوجب المطلوبَ؛ فإنّ إيجابَ رفعِ أحدهما لرفع أمرٍ ثالثٍ يوجب رفعُه رفعَ الآخر هو علّية العلّة.

فقدثبت أنّه لابدّ من أن تكون إحديٰهما علّةً للأُخرىٰ؛ فلْنبيّن الآن أنّ أيّتهما علّة؟

فنقول: لايجوز أن تكون المادّة هي العلّة للصورة؛ لأنّ المادّة هي المستعدّة للصورة و المستعدّ للشيء لايكون علّةً له و إلّا لزمه دائماً.

و أيضاً: لايجوز أن يكون الشيءُ سبباً لشيءٍ ما لم تتحصّل له ذاتٌ، بل يجب أن تتحصّل ذاتُه

أوّلاً ثمّ يصير سبباً لشيءٍ آخر ـ سواء كانت هذه الأوّلية زمانيةً أو ذاتيةً؛ [و] سواء كان المسبّب أمراً مقارناً للسبب أو مبائناً ـ فلو كانت المادّةُ سبباً للصورةِ لزم أن تكون متحصّلةً بالفعل قبل الصورة و قدظهر بطلانُه و أنّها لاتتحصّل إلّا بالصورة.

و أيضاً: لو كانت المادّةُ بنفسها علّةً لها لم‌يجز اختلافُها مع اتّحاد المادّة مع أنّها مختلفةٌ و لو كان اختلافُها بسببِ اختلافِ أُمور في المادّة فهذه الأمور هي الصور الأولىٰ؛ و إن كانت المادّةُ مع شيءٍ آخر علّةً للصورة؛ فيكون إذا اجتمعت المادّة و ذلك الشيء حصلت صورةٌ معيّنةٌ في المادّة ثمّ إذا حصل شيءٌ آخر حصلت صورةٌ أُخرىٰ مغائرةٌ لتلك الصورة؛ فلايكون حصولُ الصورةِ المعيّنةِ الخاصّةِ إلّا عن تلك الأُمور المضمومة إلى المادّة و لاتكون المادّة إلّا قابلةً محضةً لتلك الصورة؛ فتكون علّةً قابليةً لها؛ و هي كذلك في الواقع؛ فبطل أن تكون المادّةُ علّةً مؤثّرةً في الصورة؛ فبقي أن تكون الصورة هي العلّة للمادّة.

ثمّ لننظر هل تكون الصورة وحدها علّةً أو مع شيءٍ آخر؟ فنقول:

[١.] أمّا الصورة التي لاتفارق المادّةَ؛ فيحتمل أن تكون نفسُها علّةً.

[٢.] و أمّا الصورة المفارقة فكلّا وإلّا لزم أن يكون تبدّلُ الصورِ مستلزماً لتبدّلِ المادّة؛ فيلزم حدوثُ المادّة؛ فيلزم أن تكون لها مادّةٌ أُخرىٰ؛ فإنّه من شأن كلّ حادثٍ.

[٣.] فبقي أن يكون مع الصورة أمرٌ آخر؛ فلايلزم انعدامُها بانعدام الصورة؛ إذ ذلك الأمر باقٍ و تخلّف تلك الصورةُ صورةً أُخرىٰ مثل تلك في أن تصلح لأن تنضمّ مع ذلك الأمر؛ فيكونا معاً علّةً لوجود المادّة و إن خالفتها نوعاً؛ و بهذه المخالفة يجعل الجوهر جوهراً آخر؛ و كثيرٌ من الأُمور الموجودة يكون وجودها بأمرَين كالإضاءة؛ فإنّها لاتحصل إلّا بمفيدٍ للضوء و كيفيةٍ تجعل الجسمَ بحيث يكون الشعاع نافذاً فيه غير منعكس.

فإن قيل: كيف تبقي المادّةُ مع انعدامِ الصورةِ مع أنّ الصورةَ جزءُ علّتها و بانتفاءِ الجزءِ ينتفي الكلُّ و بانعدامِ العلّةِ ينعدم المعلولُ؟!

قلنا: ليس جزءُ العلّة هو الصورةُ المعيّنةُ من حيث /658/ إنّها صورةٌ معيّنةٌ، بل الصورة من حيث هي صورةٌ مطلقاً و لا شكّ أنّ الصورة المطلقة باقيةٌ بتعاقبِ آحادها؛ فإنّما تنتفي المادّةُ بانتفاءِ الصورةِ بلا عاقبٍ.

فإن قيل: مجموع ذلك الأمرِ و الصورةِ المطلقةِ ليس إلّا أمراً واحداً بالعموم لا بالعدد؛ و المادّة واحدةٌ بالعدد؛ و علّة الواحد بالعدد لايكون إلّا واحداً بالعدد.

قلنا: يجوز تعليلُ الواحد بالعدد بالواحد بالنوع المستحفظ آحاده بأمرٍ واحدٍ بالعدد و هنا كذلك؛ فإنّ ذلك الأمرَ المقرونَ بالصورة واحدٌ بالعدد تستحفظ به الصورةُ؛ فهو مفيدُ المادّةِ؛ و يُشترط في إفادتِه اقترانُه بإحدى الصور؛ فقدعُلم أنّ الصورة واسطةٌ في تقويم الهيولىٰ؛ فلابدّ [من] أن تتقوّم أوّلاً قبل المادّة قبليةً بالذات ـ سواء قامت بنفسها أو بعلّةِ المادّة المستبقية لها ـ هذا.

و أمّا الصورة التي لاتفارق المادّةَ فنقول: لايجوز أيضاً أن تكون معلولةً للمادّة؛ فإنّها إنّما تستكمل بالصورة؛ فهي قابلةٌ لها؛ فلاتكون موجبةً لها؛ إذ الشيءُ من حيث قبولِه لشيءٍ غيرُه من حيث إيجابِه له؛ فلو كانت المادّةُ فاعلةً للصورة لزم أن يكون فيها شيءٌ قابلٌ و شيءٌ فاعلٌ؛ و القابل هي ذاتُها ـ كما عرفتَ ـ فالفاعل يكون أمراً مقروناً بها؛ فذلك الأمر صورةٌ؛ فيعود الكلامُ فيها.

فقدبان:

[١.] أنّ الصورة هي العلّة للمادّة لكن لا بنفسها، بل بشركةِ أمرٍ آخر؛

[٢.] و أنّ الصورةَ لاتفارق الهيولىٰ من قبيل أنّ العلّةَ لاتفارق المعلولَ لا من جهةِ أنّها تتقوّم بها. كيف و هي علّةٌ لها؟! فإنّ العلّة على قسمَين: قسم يباين المعلولَ و قسم يقارنه، كما أنّ الجوهر علّةٌ للأعراض التي فيه.

الفصل الأوّل

في الإشارة إلىٰ ما ينبغي أن يُبحث عنه من أحوال المقولات التسع و نقلِ قولِ مَن قال بجوهرية الكمّ المتّصل و المنفصل[1]

إنّا قدذكرنا أنّ الموجودَ جوهرٌ و عرضٌ و بيّنّا معنييهما و قلنا: «إنّ أقسام الجوهرِ خمسةٌ» و قدبيّنّا مهيّةَ الجسم؛ و أثبتنا الهيولىٰ و الصورةَ؛ و أثبتنا المفارقَ بالقوّةِ القريبةِ من الفعل في الفصل الماضي و بالفعل في كتاب النفس؛ و سيأتي أيضاً إثباتُه بالفعل هنا؛ و الآن ننتقل إلىٰ إثبات الأعراض؛ فنقول:

لاشكّ في أنّ المضاف أمرٌ عارضٌ للشيء و كذا الأين و المتىٰ و الوضع و الفعل و الانفعال؛ فإنّ الكلّ أُمورٌ نسبيةٌ.

و إن كان قديناقش في عروضِ الفعل للفاعل و يستظهر عروضه للمفعول؛ فإنّ هذا لايضرّنا.

بقي الكلامُ في الكمّ و الكيف؛ فإنّ من الناس مَن يرىٰ أنّ الكمّ المتّصل ـ من الخطّ و السطح و الجسم الكمّي ـ جوهرٌ و مبدأٌ للجواهر.

و منهم مَن زعم ذلك في الكمّ المنفصل.

و من الطبيعيين مَن يرىٰ أنّ الكيف جوهرٌ و يقول: «إنّ اللون و الطعم و الرائحة جواهر منها قوام الجواهر المحسوسة»؛ و هذا رأيُ أكثر أصحاب الكمون؛ و قدمرّ ذكرُ شكوكِهم في الطبيعيات.

و أمّا القائلون بجوهريةِ الكمّ المتّصلِ؛ فاستدلّوا بأنّ الأبعاد مقوّمةٌ للجسم؛ فهي أولىٰ بالجوهرية منه و أولىٰ منها النقطة.

---

١. F: فى الاشارة إلى ما ينبغى أن يبحث عنه من حال المقولات التسع و فى عرضيتها.

و أمّا القائلون بجوهرية الكمّ المنفصل فقالوا: إنّ الوحدة مبدأ العدد و العدد مبدأ الجواهر؛ فإنّ العدد مركّب من الوحدات و الوحدة أمرٌ لايتعلّق ذاتها بشيءٍ لعمومها كلَّ شيءٍ و ليست عينَ مهيّةِ شيءٍ؛ و كلّ شيءٍ فهو بما هو واحدٌ مستغنٍ عن أن يكون شيئاً و هو بما هو لايستغني عن أن يكون واحداً حتّى الخطّ و السطح و المقدار الجسماني؛ فإنّه ما لم‌تكن لها وحدةٌ اتّصاليةٌ لاتكون متحصّلةَ الذات؛ و كذا النقطة لاتتحصّل إلّا و هي واحدةٌ؛ فالوحدة مبدأُ كلِّ شيءٍ و أوّل ما يحدث /659/ عنها هو العدد؛ فهو واسطةٌ بين الوحدة و الأشياء؛ فالنقطة وحدةٌ ذووضعٍ و الخطّ ثنويةٌ وضعيةٌ و السطح ثلاثيةٌ وضعيةٌ و الجسم رباعيةٌ وضعيةٌ و هكذا فعلوا في كلّ شيءٍ.

فطريقُ البحث أن نبيّن أوّلاً عرضيةَ الكمّ بأقسامه ثمّ نشتغل بحلّ شكوكهم و قبل ذلك يجب معرفةُ أنواع الكمّ و حقيقٌ بنا أن نعرّف طبيعةَ الواحد لوجهَين:

الأوّل: شدّة مناسبته للموجود الذي هو موضوعُ هذا العلمِ، لمساوقته له و عمومه لكلِّ شيءٍ.

و الثاني: أنّه مبدأ ما بوجهٍ للكمّية أمّا المنفصل فظاهرٌ و أمّا المتّصل؛ فلأنّه لابدّ فيه من وحدةٍ اتّصاليةٍ؛ فكأنّها علّةٌ صوريةٌ؛ و لأنّ كونه مقداراً إنّما هو بحيث يقدّر أي يُعدّ و كونه بحيث يُعدّ كونه بحيث إنّ له واحداً.

الفصل الثاني

في بيان الواحد بالذات و بالعرض؛ و بيانِ أقسام كلّ

إعلمْ أنّ الواحد يُقال بالتشكيك علىٰ معاني مشتركةٍ في أنّ كلّاً منها من حيث إنّه واحد لاينقسم ولكن متفاوتة في صدقِ ذلك عليها بأنّه في بعضها أقدم منه في البعض.

ثمّ إنّه يكون ذاتياً و يكون عرضياً.

أمّا العرضي فـ:

[١.] بأن يكون أحدُهما موضوعاً و الآخر محمولاً عرضياً، كما يُقال: «زيد و ابن عبدالله واحدٌ»

[٢.] أو يكونا محمولَين على أمرٍ واحدٍ، كما يُقال: «إنّ الطبيب و ابن عبدالله واحدٌ» لحملهما على زيدٍ

[٣.] أو موضوعَين لأمرٍ واحدٍ، كما يُقال: «إنّ زيداً و ابن عبدالله واحدٌ» لأنّهما طبيبان

[٤.] أو يكونا مشتركَين في نسبةٍ، كما يُقال: «إنّ المَلِك و الربّان واحد» من أنّ نسبة المَلِك إلى المدنية نسبةُ الربّان إلى السفينة.

و الواحد بالذات:

[١.] منه واحدٌ بالجنس

[٢.] و منه واحدٌ بالنوع و هو عينُ الواحد بالفصل

[٣.] و منه واحدٌ بالعدد.

و الواحد بالجنس:

[١.] إمّا بالجنس القريب

[٢.] أو [بالجنس] البعيد؛

و كذلك الواحد بالنوع؛ فيداخل الأوّل إلّا أنّ الاعتبار بالاعتبار؛

و الواحد بالجنس لابدّ و أن لايكون واحداً بالنوع.

و الواحد بالنوع واحدٌ بالعدد إن انحصر النوعُ في شخصٍ واحدٍ و إلّا فلا.

و الواحد بالعدد:

[١.] قديكون لنوعه

[٢.] و قديكون لذاته

[٣.] و قديكون بالاتّصال.

فالحقيقي منه له جهةُ وحدةٍ بالفعل و جهةُ كثرةٍ بالقوّة لا بالفعل:

ـ أمّا في الخطّ فالذي لا زاويةَ فيه

ـ و في السطح أيضاً ما لا انفراجَ فيه، بل يكون بسيطاً مسطّحاً كسطح الكُرة و الدايرة

ـ و في الجسم أيضاً ما لاتحيطه السطوحُ على الاتّصال بالزوايا، بل سطح بسيط كالكُرة.

و غير الحقيقي ما يكون جهة الكثرة فيه أيضاً بالفعل؛ و ذلك:

ـ قديكون باتّحادِ حدَّي المتميّزَين كالخطَّين المحيطَين بزاويةٍ

ـ و قديكون بالتماسّ بأن يقترن إثنان بحيث تلزم من حركةِ أحدهما حركةُ الآخر؛ و الأولىٰ من ذلك بالوحدة ما كان التماسّ بالطبع.

و يعرض الواحد بالاتّصال أن يكون واحداً بالموضوع؛ فإنّ محلّ المتّصل بالحقيقة إنّما يكون جسماً واحداً في الطبيعة غير منقسم إلى اُمورٍ مختلفةٍ.

ثمّ الواحد بالعدد إذا نظر إلىٰ طبيعته التي هي معروضُ الوحدة لم‌يخل إمّا أن يكون من شأنها أن يتكثّر أو لا.

فالأوّل كالماء؛ فإنّه يصير مياهاً و الخطّ؛ فإنّه يصير خطوطاً؛

و الثاني كشخص إنساني؛ و هذا القسم أيضاً قسمان؛ فإنّه:

[۱.] إمّا أن يكون من طبيعته أن يتكثّر بوجهٍ آخر كالشخص الإنساني الذي يتكثّر باعتبار قسمته[۱] إلى بدنٍ و نفسٍ؛

[۲.] و إمّا أن لايكون من طبيعته ذلك؛ و هو أيضاً قسمان: إمّا أن تكون له طبيعةٌ اُخرىٰ غير أنّه لاينقسم أو لا؛

و الأوّل قسمان: إمّا أن يكون تلك الطبيعة وضعاً و ما يناسب الوضع و إمّا أن يكون غير ذلك؛ فالأوّل النقطة و الثاني العقل و النفس؛ و الذي ليس له طبيعةٌ اُخرىٰ فهو نفس الوحدة التي هي مبدأ العدد. ثمّ الذي يصحّ أن يتكثّر: إمّا أن يكون هذا التكثير ناشئاً /660/ عن الذات بحيث يكون ذلك الذات من حيث هو معِدٌّ الكثرة عن وحدةٍ و هو المقدار؛ و إمّا أن لايكون كذلك، كالماء؛ فإنّ تكثّره بواسطةِ المقدار؛ و الذي من طباعه أن يتكثّر إذا تكثّر فإنّ قِطَعه واحدة بالموضوع؛ لأنّ من شأن موضوعاتها أن تتّحد؛ فقِطَع الماء واحدة بالموضوع بخلاف أشخاص الإنسان؛ إذ لايمكن فيها اتّحادُ الموضوع.

ثمّ الواحد بالعدد له وحدةٌ اُخرىٰ إن حصل له جميعُ ما ينبغي له ـ من المقدار و الوضع و الكيف و غيرها ـ سواء كان ذلك بالفرض [و الوهم] و الوضع كدرهمٍ [تامٍّ] و دينارٍ [تامٍّ] أو بالحقيقة صناعةً كالبيت أو طبعاً كشخصٍ إنسانيٍ تامّ الأعضاء؛ و هذه هي الوحدة بالتمامية و تقابلها الكثرةُ؛ فالدايرة و الخطّ المستدير تامٌّ البتّة؛ إذ لايحتمل الزيادةَ؛ و الخطّ المستقيم و الماء لايكون تامّاً البتّة لاحتمال الزيادة.

و طريق الحصر أن يُقال: إنّ الوحدة إمّا أن يُقال على شيءٍ واحدٍ أو أشياء كثيرةٍ.

---

۱. S: قسميه.

فالأوّل: هو الواحد بالعدد الذي قدمرّ حصرُ أقسامه.

و الثاني: إنّما يكون قوله باعتبارِ جهةٍ مشتركةٍ بين تلك الأشياء؛ فـإمّا أن يكـون نسـبةً أو محمولاً أو موضوعاً؛ و المحمول إمّا جنسٌ أو فصلٌ أو نوعٌ أو عرضيٌ.

ثمّ إنّك تعرف أنّ الواحد بالجنس أقدم من الواحد بالمناسبة و أقدم منه الواحد بالنوع و أقدم منه الواحد بالعدد؛ و البسيط أولىٰ بالوحدة من المركّب و كذا التامّ من الناقص؛ و الواحد يشارك الموجودَ في القول على المقولات كلّها و عدم دلالة شيءٍ منهما على مهيّةِ شيءٍ.

الفصل الثالث

في بيان أنّ الوحدة و الكثرة بديهيّتان و ما قيل في حدّهما تنبيهاتٌ و أنّ كلّاً منهما عرضٌ لازمٌ للجوهر؛ و شأن ما قيل في تعريف العدد[١]

إعلمْ أنّ تحقيقَ مهيّةِ الواحد صعبٌ علينا؛ فإنّا إذا قلنا: «إنّه الذي لاينقسم» فقدقلنا: «إنّه الذي لايتكثّر».

ثمّ إذا حدّدنا الكثرةَ أخذنا الوحدةَ فيه؛ فقلنا: «إنّه المجتمع من وحدات» و فيه مع ذلك أخذ الكثرة أيضاً؛ فإنّ «المجتمع» هو الكثرة و «الوحدات» جمعٌ لايُعرف معناه إلّا بالكثرة أو قـلنا: «هو الذي يُعدّ بالواحد» و فيه أيضاً أخذ العدّ و التقدير الذي لايُفهم إلّا بالكثرة، بل الحقّ أنّهما من أوائل التصوّريات إلّا أنّ الوحدة أعرف عند العقل و الكثرة عند التخيّل؛ فالوحدة لايكون لها مبدأ إلّا في الخيال؛ فلنا أن نعرّف الكثرةَ بها تعريفاً عقلياً؛ و أمّا الوحدة فلاتعرّف بالكثرة إلّا علىٰ سبيل سلوك المذهب الخيالي للتنبيه على المعقول إذا لميكن حاضراً.

و أمّا مَن حدّ العددَ بـ«أنّه كثرةٌ مؤلّفةٌ من وحدات» فبالحريّ أن يضحك من قوله؛ فإنّ الكثرة ترادف العددَ و لا معني له إلّا المؤلّف من الوحدات.

لايُقال: إنّ الكثرة قدتتألّف من غير الوحدات، كالأُناسي و الدوابّ.

لأنّا نقول: كما أنّه ليس شيءٌ منها وحدةً، بل واحد كذلك ليس جمع منها كثرة، بل كثير.

و أمّا مَن قال: «إنّه كمّيةٌ منفصلةٌ ذاتُ ترتيبٍ» فهو أيضاً مخطئٌ؛ فإنّ الكمّية لاتتصوّر إلّا بعد

---

١. F: فى تحقيق الواحد و الكثير و إبانة أن العدد عرض.

معرفةِ الجزءِ و القسمةِ أو المساواة؛ و الجزء و القسمة لايمكن معرفتهما إلّا بالكمّ و الكمّ أعرف من المساواة؛ فإنّها من خواصّه؛ فإنّها اتّحادٌ في الكمّيّة؛ و الترتيب لايُعرّف إلّا بالعدد.

فالحقّ أنّ هذه كلّها تنبيهاتٌ على الأشياء بالأمثلة و بالألفاظ المرادفة لها.

واعلمْ أنّ الوحدة عرضٌ؛ أمّا التي تقوم بالأعراض فظاهرٌ و أمّا التي تقوم بالجواهر فلأنّها ليست مقولةً عليها قولَ جنسٍ أو فصلٍ أو نوعٍ؛ إذ لاتدخل في مهيّةِ شيءٍ من الجواهر؛ فبقي أن يكون عرضياً و العرضي و إن لم‌يجب أن يكون عرضاً إلّا أنّ ذلك هو المركّب /661/ كالأبيض.

و أمّا المعني البسيط الذي هو مبدأ هذا المشتقّ فهو عرضٌ البتّة لصدق حدّه عليه؛ فإنّه موجودٌ في الجواهر لا كجزءٍ منها و لاتصحّ مفارقتُه لها.

أمّا أنّ الوحدة لايمكن أن تفارق الجواهر؛ فلأنّها إن فارقت لم‌يخل إمّا أن تقوم بنفسها من غير أن تحمل علىٰ طبيعةٍ أو تقوم بشيءٍ آخر؛ و الأوّل محالٌ؛ إذ لاأقلّ من أن يكون هناك وجودٌ هو الذي لاينقسم؛ فإن كان ذلك الوجود عرضاً و الوحدة قائمة به قيامَ الحال بموضوعه و العرض لابدّ له من جوهرٍ؛ فتكون الوحدة في العرض و بواسطته في الجوهر؛ و إن كان الوجود جوهراً فإن لازمته كانت الوحدة موجودة فيه وجودَ الشيء في الموضوع؛ و إن فارقته إلى جوهرٍ آخر فيلزم إمّا أن يكون هذا الجوهر قبل أن تنتقل إليه الوحدةُ غير واحد و هو محالٌ أو تكون له وحدتان وحدةٌ سابقةٌ على المنتقلة و المنتقلة؛ فيكون جوهرَين واحدَين لا جوهراً واحداً؛ و أيضاً إن كانت كلٌّ من الوحدتَين قائمةً بكلٍّ من الجوهرَين يلزم أن تكون الوحدة إثنينيةً؛ و إن كانت كلّ قائمةً بجوهرٍ؛ فلايكون الانتقال إلّا إلىٰ أحدهما؛ فننتقل الكلامَ إليه؛ و إن كانت الوحدة عبارةً عن الوجود الجوهري الذي لاينقسم بحيث يدخل في مفهومها الوجودُ الجوهري فلايمكن أن تعرض الأعراض؛ فلاتكون للأعراض وحدةٌ إلّا بمعني آخر يكون إطلاقُ اسمِ «الوحدة» عليه و على ما في الجواهر بالاشتراك؛ فيكون العددُ المؤلَّفُ من وحدات الجوهر غيرَ المؤلَّف من وحدات العرض؛ و يكون إطلاقُ اسمِ «العدد» عليهما بالاشتراك.

ثمّ لننظر هل تشترك الوحدتان في معني الوجود الغير المنقسم؟ فإذا تأمّلنا وجدناهما مشتركَين فيه وإلّا لزم أن يكون في العرض وجوداً منقسماً؛ و نحن لانعني بـ«الوحدة» إلّا هذا المعني و هو لايفارق موضوعاته وإلّا كان ذلك المعني الخاصّ دون هذا العامّ و إن جُوّزت في

هذا المعني المفارقة لزم اتّصافُ العرض بالجوهر؛ و أمّا إذا لم‌تجوّز المفارقة فلايلزم إلّا اتّصافُ الجوهر بالعرض و لا فساد فيه.

فقدتبيّن أنّ الوحدة لازمةٌ لموضوعاتها؛ فهي بحيث إذا وجدت كانت في الموضوع؛ فيكون عرضاً.

فإن قيل: إنّما تلزم العرضيةُ لو لم‌يكن عدم المفارقة من قبيل عدم مفارقة الجنسِ أنواعَه.

قلنا: قدأثبتنا أنّها ليست إلّا عرضية لما يصدق عليه و أنّ العرضي البسيط الذي هو مبدأ العرضي المركّب لايكون إلّا عرضاً؛ فإذا ثبت أنّه لايفارق الموضوعَ ثبت أنّه عرضٌ لازمٌ و إذا ثبتت عرضيةُ الوحدة ثبتت عرضيةُ العدد.

الفصل الرابع

في بيان أنّ المقادير أعراض لازمة للموادّ و الصور؛ و إن فارقت المادّة توهّماً و حصرِ الكمّ المتّصلِ فيها؛ و في الزمان و بيانِ أمر الزاوية[١]

أمّا الجسم الكمّي فهو مقدارُ الجسم الجوهري؛ و قدبيّنّا أنّ هذا المقدار يتبدّل و يزيد و ينقص و الجوهر باقٍ؛ فهو عرضٌ لكن لاينفكّ عن المادّة و عن الصورة؛ لأنّه مقدارُ المتّصل من حيث يمسح. نعم! يمكن توهّماً انفكاكُه و انفكاك الصورة عن المادّة.

و أمّا السطح فهو نهايةٌ و مقدارٌ و مقدَّرٌ ممسوحٌ و قابلٌ لفرضِ بُعدَين فيه متقاطعَين على قوائم فقط؛ و هذا باعتبار أنّه نهايةٌ لقابل الأبعاد الثلاثة كذلك من حيث إنّه نهايةٌ له لا نهايةَ مطلقاً؛ فهو باعتبار كونه نهايةً غيره باعتبار كونه مقداراً؛ فإنّه باعتبار الأوّل مضاف لا التي من المقولة، بل مقدارٌ مضافٌ بخلاف الاعتبار الثاني.

و أيضاً: باعتبار الأوّل لاتختلف السطوح بخلاف الثاني؛ فإنّ اختلافها به /662/ ولكن بكلا الاعتبارَين عرضٌ طارئٌ على المتناهي؛ و قدعرفتَ أنّه لايلزم مطابقة العارض للمعروض.

ثمّ إن كان كونه بحيث يقبل لأن يُفرض فيه بُعدان كذلك أمراً داخلاً في ذات السطح فليس

---

١. F: ـ لازمة للمواد... الزاوية.

نسبة المقدارية إليه كنسبتها إلى الصورة بأن تكون عارضةً لها، بل نسبة جنس إلى فصل؛ فظاهرٌ أنّه بهذا الاعتبار أيضاً عرض.

ثمّ إنّ السطح لاتتبدّل عليه الأشكال، بل ينعدم عند اختلاف الأشكال و التقاطيع و الاتّصال و الانفصال؛ فالذي عند التسطيح غير الذي عند التربيع؛ و السطح الواحد إذا قطع زال و حدث سطحان آخران و السطحان إذا وصلا بحيث زال الحدُّ المشتركُ بينهما زالا و حدث سطحٌ آخر؛ و إذا فصل سطحٌ فتكثّر ثمّ وصلت القِطَعُ؛ فاتّحد لميكن هذا السطح الواحد الحادث عينَ الواحد الذي كان قبل القطْعِ؛ كما أنّه ليس عينَ القِطَع؛ لأنّ المعدوم لايُعاد؛ فالسطح أيضاً عرضٌ من كلّ وجه.

فقِسْ عليه الخطَّ؛ فإنّه أيضاً عرضٌ سواء لوحظ من حيث كونه مقداراً أو من حيث كونه نهايةً.

فقدعُلم أنّ المقادير أعراض لاتفارق المادّةَ وجوداً و لا الصورةَ توهّماً أيضاً؛ إذ كلّ جهةٍ تعتبر لها فللصورة مدخلٌ فيها ولذا كثيراً مّا يقع الالتباس بينها و بين الصورة.

بقي بيانُ مفارقةِ السطحِ المادّةَ توهّماً؛ فاعلمْ أنّ المفارقةَ توهّماً على أحد نحوَين:

[١.] إمّا بأن يسلب شيء عن شيء في الوهم

[٢.] أو بأن يخطر شيءٌ بالبال و لايخطر معه الآخر على سبيل التقرين و لا على سبيل التفريق.

فالنحو الأوّل مستحيل؛ إذ يستحيل أن يتوهّم سطحاً لايكون في جسمٍ؛ فإنّه:

ـ إن يتوهّم مستقلّاً لميتوهّم إلّا ذاوضعٍ له حدّان من طرف الثخن يصل بهما ما يلاقيه؛ فلايكون ما توهّم سطحاً سطحاً، بل يكون جسماً.

ـ و إن يتوهّم من حيث إنّه نهاية فقط أو حدّ و جهة فقط لميكن بدٌّ من أن يتوهّم معه ما هو نهاية و حدّ له.

كذا الكلام في الخطّ و النقطة.

و أمّا ما يُقال من «أنّ النقطة إذا تحرّكت رسمت خطّاً» فإنّما هو أمر يُقال للتخييل لا التحقيق لا لأنّه يمكن أن تُفرض للنقطة مماسّة مستقلّة؛ فإنّ ذلك جائزٌ، بل لأنّ الحركة مماسّةٌ غيرُ قارّةٍ؛

فإذا ماسّت النقطة في أوّل الحركة شيئاً لم‌تبق تلك المماسّة في الآن الذي بعده، بل لها في كلّ آنٍ مماسّة؛ فلايكون في الخارج امتدادٌ ـ إمّا خطّ أو سطح أو بُعد في جسم أو بُعد في سطح ـ فلابدّ من وجود الخطّ قبل حركة النقطة؛ فكيف يحدث بها هذا؟!

أمّا وجود هذه المقادير:

[١.] أمّا الجسم فظاهرٌ.

[٢.] و أمّا السطح فلأنّه نهاية الجسم.

[٣.] و أمّا الخطّ فلأنّه نهاية السطح.

[٤.] و أمّا الزاوية فقدظنّ بعضٌ أنّها كمّيةٌ بين السطح و الجسم؛ لأمرين:

الأوّل: عدمُ فهمِ ما يُقال [من] أنّ السطحَ ما فيه بُعدان متقاطعان على قوائم و الجسمَ ما فيه ثلاثةُ أبعاد كذلك.

و الثاني توهمُّ أنّ الخطّ إذا تحرّك عرْضاً رسم خطّاً؛ فإذا تحرّك الخطّ بتمامه رسم سطحاً و أمّا إذا تحرّك بأحد طرفيه و ثبت طرفه الآخر فيرسّم زاوية.

و لم‌يعلم أنّه لو صحّ ما فهمه لم‌يكن السطح إلّا المربّع و المستطيل، بل الحقّ أنّ المقدار النسطحي[١] أو الجسمي[٢] قديكون محاطاً ببُعدَين متّصلَين من طرفٍ واحدٍ؛ فإن أطلقت الزاوية علىٰ ذلك المقدار من هذه الحيثية كانت مقداراً و إن أطلقتها علىٰ هيئةِ هذه الإحاطةِ كانت كيفيةً.

فعلى الأوّل: يقبل المساواةَ و اللامساواةَ و الانقسامَ لذاتها.

و على الثاني: /663/ إنّما يقبلها بالعرض لما هي فيه من المقدار.

و أمّا الزمان فقدتبيّن في الطبيعي وجودُه و عرضيّتُه و تعلّقُه بالحركة.

و أمّا وجه حصرِ الكمّ المتّصلِ في هذه الأربعة فأن يُقال: إمّا أن يكون قارّ الأجزاء مجتمعها في الوجود أو لا بل تحدث أجزاؤه شيئاً فشيئاً و لاتجتمع. فالثاني هو الزمان و الأوّل هو المقدار؛ و لابدّ من اتّصاله من بُعدٍ و أقلّ الأبعاد واحد و أكثرها ثلاثة؛ إذ لايُتصوّر فوقها في اتّصالٍ واحدٍ؛ فينحصر المقدارُ في ثلاثة؛ لأنّه إمّا أن يكون بحيث يمكن أن تُفرض فيه ثلاثةُ امتدادات أو لا؛ و الثاني إمّا أن يمكن فرضُ امتدادَين فيه أو لا بل يكون امتداداً واحداً.

---

١. أي المقدار المسطّح. ٢. أي المقدار المجسّم.

و أمّا المكان فهو السطح لا قسم آخر.

و أمّا الثقل و الخفّة فلا جزء لشيءٍ منهما يكون عادّاً له و لا حدّ ينطبق علىٰ شيءٍ منهما ليقبل المساواةَ و المفاوتةَ.

و أمّا ما يُقال من «أنّ ثقلاً نصفُ ثقلٍ أو ضِعفه» فباعتبار زمانِ الحركة و مسافتها أو قدر الثقيل، كما يُقال «إنّ هذه الحرارة ضِعف تلك» أو «نصفها» باعتبار تأثيرها أو عِظَمِ محلِّها و صِغَرِها.

و كذا الصغير و الكبير و القليل و الكثير ليس شيءٌ منها كمّياتٍ بالذات، بل هي من عوارضها.

و قدبُيّن جميعُ ذلك في قاطيغورياس.

و بالجملة: فالكمّ هو الذي يصحّ أن يوحّد أو يُفرض فيه بالذات واحدٌ عادٌّ له.

الفصل الخامس

في إبانة أنّ العدد موجودٌ ولكن لا مفارقاً؛ و أنّ له أنواعاً لكلٍّ منها وحدةٌ و طريقِ تحديدِ هذه الأنواع؛ و أنّ الإثنين عددٌ[١]

إعلمْ أنّ القول بـ«أن لا وجودَ للعدد إلّا في النفس» قولٌ ضروريُ البطلان؛ فإنّ وجود العدد من البديهيات. نعم! لايوجد مجرّداً؛ فإنّ الوحدة لاتوجد مجرّدةً؛ و وجود العدد مترتّبٌ علىٰ وجودِها.

و أيضاً: له أنواع لكلّ نوعٍ منها خواصّ ـ كالأوّلية و التركّب و التمامية و الزايدية و الناقصية و المربّعية و المكعّبية و المنطقية و الأصمّية ـ و ما لا حقيقةَ له لا خاصّةَ له؛ فلكلِّ نوعٍ من أنواع العددِ حقيقةٌ و صورةٌ باعتبارها يكون واحداً؛ و لا بُعد في أن يكون شيءٌ من حيث اشتمالِه علىٰ وحداتٍ كثيراً و من حيث له صورةٌ وحدانيةٌ واحداً.

و لابدّ في كلِّ عددٍ من قيد الاجتماع؛ فلايصحّ أن يُقال: «إنّ العشرة ـ مثلاً ـ تسعةٌ و واحدٌ» إلّا بمعني أنّه المجموع المركّب منهما؛ فإنّه:

[١.] إن أُريد ما هو الظاهر كان كما يُقال: «هذا أسود و حلو» في أنّه يكون كلٌّ من المعطوف و المعطوف عليه صادقاً على ذلك علىٰ حدةٍ؛ فيلزم أن تكون التسعةُ عشرةً و الواحدَ عشرةً.

١. F: في تحقيق ماهية العدد و تحديد أنواعه و بيان أوائله.

[٢.] و إن أُريد به ما يُراد بنحو «الإنسان حيوانٌ و ناطقٌ» أي «حيوانٌ ذلك الحيوان الذي هو ناطقٌ» كانت العشرةُ تسعةً هي واحدٌ.

[٣.] و إن أُريد أنّه تسعةٌ مع واحدٍ أي «التسعة المقرونة بالواحد لا غير المقرونة» لزم أن تكون التسعة نفسها حين تقرن بالواحد عشرة و حين لاتقرن لا.

[٤.] و إن أُريد أنّه تسعةٌ مع واحد بمعني «أنّه تسعةٌ و مع كونه تسعةً واحدٌ» كان أيضا باطلاً؛ و مثل ذلك القول أن يقال: «العشرة خمسةٌ و خمسةٌ» أو «ستّةٌ و أربعةٌ» أو واحدٌ و واحدٌ و واحدٌ إلىٰ أن يستوفي فليست العشرة إلّا مجموع هذه؛ فإن أردتَ حدَّ نوعٍ من العدد وجب أن تقول «إنّه عددٌ من اجتماع واحدٍ و واحدٍ» و هكذا إلىٰ أن يستوفي؛ فإن كان العشرة ذكرتَ الواحد عشرَ مرّات و هكذا؛ فإنّك إن ذكرتَ خواصَّ ذلك النوعِ كان رسماً و إن ذكرتَ الأعداد التي تحته كان أيضاً رسماً؛ إذ لو كان حدّاً /664/ لم‌يكن عددٌ أولىٰ من عددٍ في ذلك. مثلاً إن حدّدتَ العشرةَ بـ «أنّه عددٌ من اجتماعِ خمسةٍ و خمسةٍ» لم‌يكن ذلك أولىٰ من أن تقول: «عددٌ من اجتماعِ ستّةٍ و أربعةٍ» أو «تسعةٍ و واحدٍ»؛ فيلزم أن يكون كلُّ واحدٍ من هذه الأقاويل حدّاً؛ فيلزم تعدّدُ الحدِّ. علىٰ أنّ الكلّ ينحلّ إلى الآحاد؛ فالحدّ إنّما هو ما ذكرنا و هو يشتمل [علىٰ] جميع هذه الأقوال.

و إن أُريد بهذه الأعدادِ المذكورةِ في حدّها ـ مثل الخمسة ـ ذلك النوع من العدد من حيث الصورة المخصوصة لزم أن تكون لذاتٍ واحدةٍ حقائق مختلفة؛ و لذا قال المعلّم الأوّل: «لاتحسبنّ أنّ ستّة ثلاثةٌ و ثلاثةٌ، بل هو ستّة مرّةً واحدةً» ولكن لمّا كان تعدادُ الآحاد صعباً غالباً اختاروا العدو إلىٰ أحد الرسوم.

واعلمْ أنّ من الناس مَن يقول: «إنّ الاثنوةَ ليست عدداً» تمسّكاً:

[١.] بأنّ الوحدةَ فردٌ أوّلٌ و الاثنوةَ زوجٌ أوّلٌ؛ فكما أنّ الفرد الأوّل ليس بعددٍ فكذا الزوج الأوّل.

[٢.] و بأنّ العدد هو المركّب من الآحاد و أقلّ الجمع ثلاثةٌ.

[٣.] و بأنّه إمّا أن يكون عدداً أوّلاً أو مركّباً.

و الكلّ باطلٌ؛ إذ لو كان الأوّل لم‌يكن له نصفٌ؛ و إن كان الثاني لزم أن يعدّه غير الواحد؛ و الكلّ عند أهل الحقّ باطلٌ؛ فإنّ العدد ليس إلّا المنفصل إلىٰ أزيد من واحدٍ؛ و إنّما لم‌يجعلوا

الوحدةَ عدداً؛ لأنّه ليس كذلك لا لأنّه أوّل فرد؛ و لايبالون بأن لايوجد زوجٌ ليس بعددٍ، كما يوجد فردٌ كذلك؛ و لايعتبرون في الآحاد ما يعتبره النحويّون، بل إنّما يريدون ما فوق الواحد؛ و لايشترطون في العدد الأوّل أن لايكون له نصفٌ أصلاً، بل أن لايكون له نصفٌ هو عددٌ؛ و الاثنوة كذلك؛ فإنّه العدد الغير المركّب؛ فالاثنوة عددٌ و هو أقلّ جميع الأعداد لا أقلّ منه.

و أمّا الكثرة: فلا حدّ لها؛ و لايلزم من كونها قليلةً بالنسبة إلىٰ ما فوقها أن تكون كثيرةً بالنسبة إلىٰ شيءٍ؛ إذ ليس يجب أن يكون ما يقبل إحدى الإضافتَين يقبل الأُخرىٰ، كما أنّ الشيء إذا كان مالكاً لايجب أن يكون مملوكاً أيضاً؛ فللاثنوة قلّةٌ و أقلّية قلّة بالقياس إلى مافوقه و أقلّية بالنظر إلىٰ أنّه ليس كثيراً بالقياس إلىٰ شيءٍ.

ثمّ إنّ الكثرة يُقال بمعنيَين:

الأوّل: أن يكون في الشيء من الآحاد ما فوق الواحد؛ و هو أمرٌ حقيقيٌ يقابل الوحدةَ مقابلةَ الشيء لمبدئه ثابتٌ للاثنوة أيضاً.

و الثاني: أن يشتمل علىٰ ما في شيءٍ آخر مع زائدٍ؛ و هو مقابلُ القلّةَ تقابلَ التضائف.

الفصل السادس
في بيان أن لا تقابلَ بين الوحدة و الكثرة إلّا بالعرض؛ و أنّهما بالعرض متضائفان؛ و فيه يبيّن التقابل بين الأعظم و الأصغر و المساوي[١]

[١.] أمّا الضدّان فليس الوحدة و الكثرة بهما؛[٢] فإنّ الوحدة تقوّمُ الكثرةَ و الضدّ يفني ضدَّه و يبطله.

فإن قيل: إنّما شرط الضدِّ أن يعاقبَ ضدَّه على موضوعٍ واحدٍ و يبطل الضدَّ بمعني أنّه يُفنيه عن الموضوع الذي هو فيه بحيث لايجتمعان فيه لا أنّه يفنيه مطلقاً؛ و شأن الواحد و الكثير كذلك؛ فإنّ الذي يكون واحداً لايجوز أن يكون كثيراً البتّة و لِمَ لايجوز أن يكون من شأنهما مع ذلك أن ينفردا من ساير الأضداد بأن يقوِّم أحدُهما الآخرَ؟!

---

١. F: في تقابل الواحد و الكثير.

٢. أي ليس يمكن أن يكون التقابل بين الوحدة و الكثرة علىٰ هذه الجملة.

قلنا: كما أنّ الكثرة لاتتقوّم إلّا بالوحدات كذلك لاتبطل إلّا ببطلانِ الوحداتِ؛ فالوحدة إنّما تبطل بالذات و أوّلاً تلك الوحداتِ و لاتبطل الكثرةَ إلّا بالعرض؛ و لو كان مطلقُ الإبطال يوجب المضادّةَ لكانت /665/ الوحدةُ مضادّةً للوحدة.

ثمّ إبطالُها الوحداتِ و الكثرةَ ليس كإبطالِ الحرارةِ البرودةَ [بل] يبطل كلّ وحدةٍ بسببٍ آخر؛ فتحدث هذه الوحدة. علىٰ أنّ الوحدةَ الطاريةَ المُبطِلةَ لم تبطل الوحداتِ الأولى الباطلةَ عن موضوعها؛ فإنّ موضوع الأولىٰ جزءُ موضوع الثانية. علىٰ أنّ مجرّد التعاقبِ علىٰ موضوعٍ واحدٍ ممّا لايكفي في تحقّقِ التضادّ، بل لابدّ من المخالفة التامّة بين الطبيعتَين بحيث لايجوز تقوّمُ شيءٍ منهما بالآخر. علىٰ أنّه قديُظنّ أنّ شرط التضادّ أن يكون موضوعَ المشخَّصَين بالعدد واحداً مشخّصاً؛ و لاشكّ أنّ موضوع «وحدة ما بعينها» و «كثرة ما بعينها» لايمكن أن يتّحد بالعدد، بل إنّما يتّحد بالنوع.

[٢.] و أمّا العدم و الصورة فلايجوز أيضاً أن يكونا هما؛[١] فإنّ الوحدةَ مقوِّمةٌ للكثرة و الكثرةَ متركّبةٌ من الوحدات؛ فإن جعلت الوحدة ملكةً علىٰ أنّا لانعرف منها إلّا العدم ـ من عدم الانقسام و نحوه ـ كانت جميع أجزاء العدمِ الملكةَ؛ و إن جعلت الكثرة ملكةً كانت جميع أجزاء الملكةِ العدمَ؛ و الكلّ باطلٌ؛ و إن كان لك في بادئ الرأي أن تجعل أيّتهما شئتَ عدمَ ملكةِ الأُخرىٰ عمّا من شأنه تلك الملكة؛ فالوحدة عدم الكثرة عن أشياء من شأنها بطبيعتها أن تتّحد و الكثرة عدم الوحدة عمّا من شأنه بنوعه أن يتكثّر إلّا أنّ هذا التقابلَ يقتضي تعيّنَ الملكةِ بأن يكون هو المعقول أوّلاً الثابت بالذات و يكونَ العدمُ عدمَ هذا الأمرِ المعيّنِ.

و من القدماء مَن أدخل في الملكةِ [و] الصورةِ[٢] الخيرَ و الفردَ و الواحدَ و النهايةَ و اليمينَ و النورَ[٣] و الساكنَ و المستقيمَ و المربّعَ و العلمَ و الذكْرَ؛ و في [حيّز] العدمِ الشرَّ و الزوجَ و الكثيرَ و اللانهايةَ و اليسارَ و الظلمةَ و المتحرّكَ و المنحنيَ و المستطيلَ و الظنَّ و الأُنثىٰ؛ و لو جعلوا الوحدةَ داخلةً فيْ العدم كان أوجه؛ لأنّا نفهم منها عدمَ التجزّي و الانقسامِ و من الكثرةِ وجودَه.

[٣.] و أمّا المتناقضان فلايجوز أيضاً أن يكونا هما؛[٤] أمّا ما بحسب اللفظ فلايناسب المقام؛

---

١. أي لايكون التقابل بين الوحدة و الكثرة من تقابل العدم و الصورة؛ و هو تقابل العدم و الملكة.

٢. S: + و. ٣. F: الكثرة.

٤. أي لايجوز أن يكون التقابل بين الوحدة و الكثرة من تقابل التناقض.

و أمّا ما بحسب نفس الأُمور فالسلبُ بمنزلة العدم و الإيجابُ بمنزلة الملكة. فما قيل في امتناع ذلك جارٍ هيٰهنا.

[٤.] و أمّا المضافان فلايجوز أيضاً أن يكونا هما؛[١] إذ لايُقال شيءٌ منهما بالقياس إلى الآخر بالذات. نعم! لمّا كانت الوحدةُ مبدئاً للكثرة كانت الكثرة مقولةً بالقياس إليها من حيث يعتبر من حيث المعلولية و المعلولية أمرٌ زائدٌ على ذاتها؛[٢] و لو كانتا مضافتَين لكانت الوحدةُ أيضاً مقولة المهيّة بالقياس إلى الكثرة و لكانتا متكافئتَين.

فتبيّن ممّا ذكرنا أنّه لا تقابل بين الوحدة و الكثرة بالذات. نعم! بينهما تقابل التضائف بالعرض من جهةٍ أنّ الوحدة مِكيالٌ و الكثرة مَكيلٌ و يعرض للأشياء التي هي معروضةٌ للوحدة أيضاً أن تكون مكائيل و للتي تعرض لها الكثرة أن تكون مَكيلات؛ و يجب أن يكون واحدُ كلّ كثيرٍ و مِكيالُه من جنسه؛ فمِكيال الأطوال طولٌ و مِكيال العروض عرَضٌ و مِكيال الزمان زمانٌ و هكذا.

و قديجتهد فيجعل مِكيال كلّ شيءٍ أصغر ما يمكن ليكون التفاوت فيه أقلّ ما يكون؛ و هذا الواحد إمّا أن يكون طبيعياً كجوزةٍ و بطّيخةٍ أو وضعياً و هذا الوضعي يكون في أظهر الأشياء بالنسبة إلى ذلك الجنس كِشبْرٍ في الطول و شِبْر في شِبْر في العرض و شِبْر في شِبْر في شِبْر في الجسم؛ و في الحركات حركة مقدّرة بقدرٍ معلومٍ؛ و لا حركةَ بهذه الصفة تعمّ الجميعَ إلّا المتقدّرة طبعاً و لاسيّما التي لا اختلافَ /667/ فيها و لاسيّما التي هي أسرع الحركات ليكون أقلّ زماناً؛ و هذه هي الحركة الفلكية؛ فحركةُ ساعةٍ منها مثلاً يكون مِكيالاً للحركات؛ و كذا زمان هذه الحركةِ يكون مِكيالاً للأزمنة.

و ربّما يعتبر الحركة مِكيالاً باعتبار مسافةٍ معيّنةٍ ولكن اعتباره بالعرض؛ و في الحروفِ الحرف المصوَّت المقصور أو الحرف الساكن أو المقطَّع المقصور و هكذا.

---

١. أي لايجوز أن يكون التقابل بين الوحدة و الكثرة من تقابل التضائف.

٢. F: ليس يمكن أن يُقال إنّ بين الوحدة و الكثرة في ذاتيهما تقابل المضاف؛ و ذلك لأنّ الكثرة ليس إنّما تعقل ماهيتها بالقياس إلى الوحدة حتّىٰ تكون إنّما هي كثرة لأجل أنّ هناك وحدة، وإن كان إنّما هي كثرة بسبب الوحدة. و قد علمت فى كتب المنطق الفرق بين ما لايكون إلّا بشيء و بين ما لاتقال ماهيته إلّا بالقياس إلى شيء، بل إنما تحتاج الكثرة إلى أن يفهم لها أنها من الوحدة، لأنها معلولة للوحدة فى ذاتها و معني أنها معلولة غير معني أنها كثيرة و الإضافة لها إنما هي من حيث هي معلولة و المعلولية لازمة للكثرة لا نفس الكثرة.

و يمكن وضعُ أصغر ممّا وُضع أو أكبر منه.

و لايتوهّم أنّ الواحد المفروض في كلّ بابٍ يجب أن يُكال به جميعُ ما في ذلك الباب؛ فإنّ خطّاً يباين خطّاً و سطحاً سطحاً و جسماً جسماً؛ فتباين حركةٌ حركةً؛ فيباين زمانٌ زماناً و ثقلٌ ثقلاً؛ فحينئذٍ تكون في ذلك عدّةُ آحادٍ لكلٍّ مبائنٌ واحدٌ هو مِكياله؛ هذا.[1]

و لمّا كان المِكيال ما يُعرَف به المَكيل عُدّ العلمُ و الحسُّ مكيالَين؛ و قيل للإنسان إنّه يكيل كلَّ شيءٍ بهما؛ و الأحسن أن يُجعل المِكيالُ المعلوم و المحسوس؛ فإنّ بمطابقتهما يصحّ العلم و الحسّ؛ ولكن قديُجعل المَكيل مِكيالاً؛ هذا.

و قديتشكّك في أمر الأعظم و الأصغر و المساوي؛ فنقول:

أمّا الأعظم و الأصغر فهما متضائفان.

و أمّا المساوي فلايضايفهما. كيف و قدظنّ أنّه يجوز أن يكون الأعظم و الأصغر، و لايكون المساوي؟! فنقول: المساوي إنّما يضايف المساويَ و يقابل غيرَ المساوي أيضاً لكنّ غيرالمساوي لازمٌ لكلٍّ من الأعظم و الأصغر؛ فبهذا الاعتبار يقابلهما أيضاً ثانياً و بالواسطة.

الفصل السابع

في الاستدلال علىٰ عرضيّة الكيفيات المحسوسة

من الناس مَن يقول: «إنّ هذه الكيفيات المحسوسة من نحو اللون و الطعم و الرائحة جواهر سارية في الأجسام» و لايسكتهم أن نقول: إنّها تزول عن الجسم و الجسم بعدُ باقٍ؛ فإنّهم يقولون: «إنّ زوالها عن الجسم كزوالِ الماء عن الثوب المبلول؛ فإنّه يزول عنه و هو بعدُ باقٍ و لانحسّ بزواله لصِغَرِ الأجزاء المائية التي تفارقه شيئاً فشيئاً.» فعلينا أن نبطل قولَهم و نثبت عرضيتها؛ فنقول:

إن كانت جواهر لميخل: إمّا أن تكون جسمانية أو لا؛ و على الثاني لايخلو:

ـ إمّا أن يمكن أن تؤلّف منها الأجسام و هو محالٌ؛ لأنّ الجسم لايتألّف إلّا ممّا له تجزّى في الأبعاد الثلاثة.

---

١. F: و يجوز أن يكون لهذا الذي يباين ذلك مباين غير ذلك و قدعلمت جميع هذا في صناعة التعاليم.

ـ أو لايمكن ولكن لاتكون إلّا مقارنةً للأجسام ساريةً فيها؛ فيلزم:

أوّلاً: أن تكون ذوات أوضاع؛ و كلّ جوهرٍ ذي وضعٍ فهو منقسم؛ فتكون جسمانيات؛ هـذا خلفٌ.

و ثانياً: أنّه لايخلو إمّا أن يكون من شأنها أن تفارق الأجسامَ أو لا.

و على الثاني: تكون أعراضاً ليس لها إلّا اسم الجوهرية؛ فإنّها لاتقوّم الأجسامَ و لاتفارقها و هي فيها لا كالجزء و ليس العرض إلّا هذا.

و على الأوّل: لايخلو إمّا أن تكون مفارقتُها بأن تنتقل من جسمٍ إلىٰ جسـمٍ أو بأن تـقوم مجرّدةً قائمةً بذاتها.

فعلى الأوّل: يلزم أن لاينعدم البياضُ من جسمٍ مثلاً إلّا و قدانتقل إلىٰ ما يليه من جسمٍ؛ إذ لو انتقل إلىٰ جسمٍ بعيدٍ لزم أن يكون في زمانٍ حركته إليه مفارقاً مجرّداً قائماً بذاته و ليس كذلك.

و أمّا الكمون فقدظهر بطلانُه و كيف يصحّ هذا المذهب؟! و يلزم منه أن يكون تسخينُ النار لشيءٍ بأن تنقص منها الحرارةُ بقدرِ ما يصل منها إلى المتسخّن؛ و علىٰ تقدير تسليم هذا الانتقال لاينافي ذلك العرضيةَ؛ فإنّ من القوم مَن جوّز انتقالَ العرض من جزءٍ من الموضوع إلى جزءٍ آخر /667/ و من موضوعٍ إلىٰ موضوعٍ آخر. إنّما المنافي للعرضية صحّةُ القيام بالذات.

ثمّ نستدلّ على امتناع هذا الانتقالِ؛ فنقول: لايخلو الذي وجد في موضوعٍ:

ـ إمّا أن تكون ذاتُه الشخصية متعلّقةً بذلك الموضوع الشخصي؛ فمن البيّن أنّه لايجوز عليها الانتقالُ؛ فإنّه إذا انتقل من ذلك الموضوعِ لم‌يبق شخصُه.

ـ أو لاتتعلّق ذاتُه الشخصية به، بل إنّما اختصّت به بسببٍ خارجيٍ غير مقوّم جائز الزوال؛ و لاشكّ أنّ مجرّد زوالِ سبب الاحتياج إلىٰ ذلك الموضوع لايكون سبباً للاحتياج إلىٰ مـوضوعٍ آخر؛ فإنّه إنّما هو سببُ عدمِ الاحتياج إلىٰ ذلك الموضوعِ و هو بنفسه غير محتاج إلى الموضوع الآخر؛ فلايحتاج إليه إلّا بسببٍ آخر.

ثمّ إنّ زوال السبب الأوّل و وجود الثاني ليسا إلّا أمرَين خارجَين عن طـباع اللـون مـثلاً؛ فلاحاجةَ له بطباعه إلىٰ موضوعٍ؛ فلايخلو: إمّا أن يكون كـونه لوناً أو هـذا اللـون يـغنيه عـن الموضوع أو لا.

فعلى الأوّل: يستحيل أن يعرض له الاحتياجُ إليه إلّا بانقلابِ عينِهِ

أو لايغنيه، بل يعلّقه بموضوعٍ؛ فلابدّ من أن يعلّقه بموضوعٍ معيّنٍ؛ فإنّ الذات المعيّن لايمكن أن يقتضي التعلّقَ بأيّ موضوعٍ اتّفق ممّا لايتناهي.

و مرادنا بـ«انقلاب العين» ليس أن ينعدم هو بالكلّية و يحدث شيء آخر وإلّا لميكن هناك انتقالٌ، بل أن يبقي منه شيءٌ و يتغيّر في صورةٍ أو هيئةٍ.

فإن قيل بهذا الانقلاب في الأعراض.

قلنا: فالعرض حقيقة تلك الصورة أو الهيئة.

و أمّا إن جازت مفارقتُها الاجسامَ بأن تقوم مفردةً مجرّدةً فلايخلو:

-إمّا أن تكون حينئذٍ قابلةً لأن يُشار إليها و أن تدرك بالحسّ و باقيةً علىٰ ما كانت عليه قبل المفارقة؛ فيلزم:

أوّلاً: أن يكون لها غير هيئة البياضية مثلاً وضعٌ و تقديرٌ؛ إذ لايمكننا تخيّلُ بياضٍ بلا وضعٍ و مقدارٍ فضلاً عن أن نراه و نشير إليه؛ فيكون جسماً أبيضاً لا بياضاً.

و يلزم ثانياً: أن تكون في خلأ.

- و إمّا أن لايكون كذلك، بل صار جوهراً روحانياً؛ فيكون البياض تارةً تكون له صورةٌ روحانيةٌ و أُخرىٰ يكون مخالطاً للجسم؛ و قدبيّن أنّ الجوهر الروحاني لايجوز أن ينقلب ذاوضعٍ و مخالطاً للأجسام. علىٰ أنّه لا يكون حينئذٍ انتقالٌ، بل فسادٌ و كونٌ.

ثمّ إن جعل جاعلُ البياضَ شيئاً ذامقدارٍ كان له وجودان: [١.] وجود أنّه بياض و [٢.] وجود أنّه ذومقدار. ثمّ لايخلو:

-إمّا أن يكون مقدارُه غيرَ مقدار الجسم؛ فيلزم مداخلة بُعدٍ في بُعدٍ و هو محالٌ.

- و إمّا أن لايكون كذلك،[١] بل هو منحاز كالماء في الثوب؛ فلزم[٢] ما قلناه من أن يكون البياض جسماً أبيضاً؛ فلايكون ما فُرض بياضاً بياضاً، بل البياض معني آخر فيه؛ إذ ليس حدُّ البياضِ حدَّ الجسمِ من الطويل العريض العميق؛ و لو كان البياض حدّه هذا كان جميع الأعراض كذلك؛ فيكون الكلُّ شيئاً واحداً؛ فليس إلّا مقارناً و ناعتاً له و ليس جزءاً منه؛ فهو عرضٌ.

---

١. S: و إن قيل.
٢. S: لزم.

[١.] فقدتبيّن أنّ الكيفيات المحسوسة أعراض و هذا مبدأ للطبيعيات.

[٢.] و أمّا الكيفيات النفسانية فقدتبيّن عرضيتُها في كتاب النفس.

[٣.] و أمّا الاستعداديات فعرضيتُها أوضح من عرضيةِ المحسوسات.

[٤.] و أمّا المختصّة بالكمّ فسيأتي الكلامُ في إثباتها و بيانِ أنّها كيفيات و أعراض.

الفصل الثامن

في دفعِ ما قديورد علىٰ عرضيّة العلم من الكيفيات النفسانية[١]

فإن قيل: كيف بالعلم فإنّه هو الصورة المكتسبة من صور الموجودات /668/ مجرّدةً عن موادّها و هي صور جواهر و صور أعراض؛ و صور الأعراض إن كانت أعراضاً فلايصحّ أن تكون صور الجواهر أعراضاً؛ فإنّ الجوهر بذاته جوهرٌ؛ فمهيّته لايكون في موضوعٍ أبداً في الخارج كان أو في العقل.

قلنا: إنّ الجوهر ما يكون وجودُه في الأعيان لا في موضوعٍ؛ و هذا المعني ثابتٌ له أيّاً ما كان ـ في الأعيان أو في الأذهان ـ و إن كان حين كونِه في الأذهان موجوداً في الموضوع باعتبار وجوده الذهني؛ إذ يصدق علىٰ ما في العقل أنّه بحيث إذا وُجد في الأعيان كان لافي موضوعٍ و ذلك كما أنّ الحركة تُفسَّر بأنّها كمال ما بالقوّة؛ و لاشكّ أنّها في العقل ليست كذلك، بل في العقل بحيث إذا وُجدت في الخارج كانت كذلك؛ و لاشكّ أنّ التي في العقل منها بهذه الصفة أيضاً و هذا كما أنّه يُقال: «حجر المغناطيس حقيقته أنّه يجذب الحديد»؛ فإذا وُجد في الكف و ليس هناك حديدٌ يجذبه لايُقال إنّه قداختلفت حقيقتُه؛ فإنّه بحيث إذا قارنه حديدٌ جذبه؛ فإن قارنه حديدٌ و لميجذبه صدق عليه ذلك؛ و لاشكّ أنّه يصدق عليه ـ و هو في الكف ـ أنّه بحيث إذا قارنه حديدٌ جذبه؛ فكون هذه المهيّات في الموضوع في العقل لاينافي جوهريتَها؛ فإنّ كونها في الأعيان لا في موضوعٍ ثابتٌ.

فإن قيل: أ ليس العقل من الأعيان؟

قلنا: نُريد الأعيان التي إذا حصل فيها الجوهرُ صدرت عنه آثار و أفاعيل.

---

١. F: في العلم و أنّه عرض.

فإن قيل: أنتم قلتم «إنّ الجوهر مهيّة لايكون في موضوعٍ أصلاً»!

قلنا: نعني لايكون في الأعيان في موضوعٍ أصلاً.

فإن قيل: قدجعلتم الشيء الواحد جوهراً مرّةً و عرضاً أُخرىٰ و قدمنعتم ذلك!

قلنا: إنّما منعنا أن يكون شيءٌ كذلك في الأعيان و لم‌نمنع أن يكون معقول الجوهر عرضاً بمعني أن يكون موجوداً في الموضوع في وجوده الذهني.

فإن قيل: يلزم أن تكون الجواهر المفارقة تارةً جواهر و هي إذا كانت في الأعيان و أُخرىٰ أعراضاً و هي إذا عقلت؛ و لايجرى فيها ما ذكرتم من الجواب؛ لأنّها معقولة لذواتها لا لصورها.

قلنا: معني أنّها معقولة لذواتها أنّ ذواتها تعقل ذواتها أو أنّها لمّا كانت مجرّدةً لم‌يحتج العقلُ منّا في تعقّلِها إلى تجريدٍ؛ و أمّا أنّ المعقول منها لايكون إلّا هي من كلّ وجهٍ أو مثلها أو أنّها لاتعقل عندنا إلّا بحصول ذواتها عندنا؛ فكلّا؛ فإنّ ذواتها مفارقة؛ فكيف تصير صوراً لأنفسنا؟! علىٰ أنّها إن صارت صوراً لنفسٍ من نفوسنا لزم أن تكون تلك النفسُ عاقلةً لكلِّ شيءٍ بالفعل و لم‌تكن لنفسٍ أُخرىٰ لاستبداد تلك النفس بها؛ و لايجوز أن يكون شيءٌ واحدٌ بالعدد صورةً لموادّ كثيرةٍ بأن يكون صورةً لهذه و هذه و هذه علىٰ حدةٍ علىٰ حدةٍ على ما ظنّ؛ و قدبُيّن ذلك في كتاب النفس و سنُبيّن هنا أيضاً.

هذا ما يتعلّق ببعضِ احتجاج الخصم و أمّا التحقيق فهو إنّ ما كان من المعقولات من الصور الطبيعية و التعليميات فلايوجد بذاتها إلّا في عقلٍ أو نفسٍ؛ و ما كان من المفارقات فليس نفسُ وجودها مبائنة لنا علمنا بها، بل إنّما نعلم بها إذا تأثّرنا عنها؛ فذلك الأثر هو علمُنا بها؛ و في حكمِ هذه المفارقاتِ الصورُ الطبيعيةُ و التعليمياتُ إن وجدت مفارقةً؛ فعلمُنا بهذه كلِّها هي الآثار الحاصلة عنها في نفوسنا لا في أبداننا لا ذواتها و لا أشياء تكون مثلها قائمةً بذاتها ليلزم تعدّدُ فردِ نوع المفارقِ بلا سببٍ يتعلّق به بوجهٍ؛ و هذه الآثار أعراض.

الفصل التاسع
في إثبات الكيفيات المختصّة بالمقادير
و الإشارة إلىٰ عرضيّتها و عرضيّة المختصّة بالأعداد[١]

أمّا المختصّة بالمنفصل فمنها ما هي بيّنة و منها ما هي مبيّنة في الحساب.

و أمّا أنّها أعراض فلأنّ العدد عرض و هى متعلّقةٌ بالعرض 669/ و أمّا المختصّة بالمقادير كالدايرة و المنحني و الأُسطوانة و المخروط و الكُرة فلميبيّن وجودها و لايمكن للمهندس أن يبيّنه؛ فإنّه إنّما:

ـ يبيّن المثلّث و المربّع و ساير الأشكال بوضعِ وجودِ الدايرةِ

ـ و يبيّن وجودَ الكُرة بأن تتحرّك دايرة في دايرةٍ

ـ و الأُسطوانة بأن تتحرّك دايرة على الاستقامة بحيث يلزم مركزها خطّاً مستقيماً أحد طرفَيه المركز في أوّل الوضع و الآخر المركز في آخر الوضع

ـ و المخروط بأن يتحرّك المثلّث القائم الزاوية بأحد ضلعَي قائمته على محيط دايرة و ضلعها الآخر ساكن حافظ لمركز الدايرة.

ثمّ إنّ مثبتي الأجزاء التي لاتتجزّىٰ ينكرون وجودَ الدايرة؛ فلابدّ من إثباتها؛ و أمّا عرضيّتها فلاتحتاج إلى بيانٍ لتعلّقِها بالمقدار الذي هو عرضٌ.

فنقول: لايشكّون هؤلاء في ثبوت الدايرة حسّاً و أنّ لها مركزاً حسّاً؛ و لا شكّ أنّه يمكن علىٰ مذهبهم أن يتّصل من هذا الذي هو مركز حسّاً خطٌّ مستقيمٌ حسّاً مركّبٌ من الأجزاء التي لاتتجزّىٰ إلىٰ جزءٍ من المحيط؛ فلْيُفرض أنّ هذا الخطّ تحرّك طرفُه الذي عند المحيط و الطرف الآخر منه ثابتٌ حتّىٰ ينطبق بجزءٍ آخر من المحيط يلي الجزءَ الأوّلَ؛ فإن انطبق طرفُه الآخر على المركز وإلّا فإن زاد أُزيلت الزيادة و إن نقص تمّم و هكذا إلىٰ أن يعود طرفُه هذا إلىٰ وضعه الأوّل؛ فإنّه ترتسم دايرة حقيقية بلا تضريسٍ في محيطها و إن كان في سطحها تضريسٌ أُدخلت الأجزاءُ في الفرج حتّىٰ تمتلي و إن لمتدخل فيها لزم أن تكون أعظم منها؛ فانقسم الجزء؛ و إن لميكن التضريس بوجود الفرج، بل بزيادةِ الأجزاء لا على الفرج أُزيلت تلك الأجزاءُ.

---

١. F: في الكيفيات التي في الكميات و إثباتها.

فإن قالوا: إنّه لايمكن إيصال المركز بذلك الخطّ إلى الجزء الذي يلي الجزء الأوّل من المحيط.

قلنا: إن فرضنا أنّ جميع هذه الأجزاء قدفقدت إلّا المركز و ذلك الجزء من المحيط فهل يمكن التطبيقُ بينهما بخطٍّ مستقيمٍ؟

فإن قالوا: «لا» فقدكابروا؛ فإنّ البديهة قاضيةٌ بأنّ كلَّ جزئَين متحاذيَين يكون بينهما بُعدٌ أقصر و هو الخطّ المستقيم.

و إن قالوا: «ذلك مسلّمٌ إذا كانت الأجزاء غير هذَين معدومة و أمّا إذا وجدت الجميع فلاتكون بينهما محاذاةٌ» فقدكابروا أيضاً و جعلوا وجودَ تلك الأجزاء سبباً لتغيّرِ المحاذاةِ و البديهةُ شاهدةٌ بخلافه.

و إذا ثبتت الدايرةُ ثبت سايرُ الأشكال الهندسية و بطل الجزءُ؛ فإنّه يُعلم منها أنّ كلَّ خطٍّ ينقسم بمتساويَين مع أنّ الخطَّ الفرد الأجزاء لايجوز فيه ذلك و أنّ القطر لايشارك الضلعَ؛ و علىٰ ثبوت الجزء يلزم جوازُ ذلك.

هذا إثباتُ الدايرة علىٰ مذهب القائلين بالجزء؛ و أمّا على الحقّ فنقول: قدبُيّن في الطبيعى ما يدلّ علىٰ ذلك؛ إذ قدبُيّن أنّ كلّ جسمٍ له شكلٌ و الجسم البسيط شكلُه الكُري و الكُرة إذا قطعت بمستقيمٍ حدثت الدايرةُ.

و نقول أيضاً: إنّه من البيّن أنّه إذا كان خطٌّ أو سطحٌ فليس بمستحيلٍ أن يكون هناك خطٌّ أو سطحٌ آخر يكون وضعُه مع الأوّل بحيث يلاقيه بنقطةٍ. ثمّ من البيّن أنّه يمكن نقلُ هذا الخطّ أو السطح بحيث ينطبق على الأوّل أو يقع موقعه أو موازياً له، بل يمكن في جسمٍ واحدٍ أن يُوضع وضعاً ثمّ يوضع وضعاً مقاطعاً لوضعه الأوّل و كلّ هذه الانتقالات إنّما يكون إذا كانت استدارةٌ و ذلك ظاهرٌ؛ إذ لاتكون هذه الحركاتُ إلّا بقطعِ قوس دايرةٍ و إذا وجد القوسُ فليتمّم حتّىٰ تحصل الدايرة.

و أيضاً: نفرض ثقيلاً أحد طرفَيه أثقل من الآخر و أقمناه /670/ علىٰ سطحٍ مستوٍ بطرفه الأخفّ بحيلةٍ و دعامةٍ ثمّ إذا أزلنا الدعامةَ حتّىٰ سقط طرفُه الأثقل فإمّا أن يتحرّك كِلا طرفَيه الأثقل إلى الأسفل و الأخفّ إلى الأعلىٰ؛ فقدرسم الطرفان كلٌّ منهما دايرةً مركزها الجزء

المتحدّد بين الجزء الصاعد و الهابط من ذلك الجسم؛ و إن تحرّك الأثقل فقط رسم هذا الطرفُ دايرةً و لايمكن أن يتحرّك الطرفُ الأخفّ علىٰ طول السطح؛ لأنّ الميل إلى المركز على المحاذاة طبعاً.

فهذه الحركة إمّا بالطبع و ليس أو بالقسر و ليس. [لأنّ] القاسر [ليس] إلّا الطرف الأثقل و هو لايقتضي إلّا حركةَ هذا الطرف إلى العلو على الاستقامة؛ فيحدث من حركتَيهما دايرتان مركزهما الحدّ المشترك بين الحركتَين؛ فإنّ كلا من الرأسَين عنده الحركة شديدة و يزداد وهنها إلىٰ ذلك الحدّ.

و إذا ثبتت الدايرةُ ثبتت المثلّثاتُ و ثبت بالمثلّث المخروطُ؛ فإذا قطع المخروط سطح محارف صحّ قطع و صحّ منحنٍ.

الفصل العاشر

في بيان عرضيّة المضاف و أنّ المضاف ليس في الطرفَين واحداً، بل ما هو في كلٍّ مغائرٌ لما في الآخر و بيان وجوده و ردِّ شبهة مَن لم‌ير وجودَه[١]

أمّا بيان حقيقة المضاف وحدّه فقدتبيّن في قاطيغورياس.

و أمّا أنّه إن كان موجوداً فهو عرضٌ فظاهرٌ؛ إذ لايُعقل إلّا لشيءٍ إلىٰ شيءٍ سواء كان عارضاً للجوهر كالأب و الإبن أو للكمّ متّفق الطرفَين كالمساوي و المطابِق و المطابَق أو مختلف[٢] [الطرفَين] محدود الاختلاف كالضِّعْف و النصف أو غير محدود مبنياً على محدود كالكثير الأضعاف أو غير مبني كالزائد و الناقص أو للمضاف كالأزيد و الأنقص أو للكيف متّفقاً كالمشابهة أو مختلفاً كالسريع و البطيء و الثقيل و الخفيف في الأوزان و الثقيل و الحادّ في الأصوات أو للأين كالأعلىٰ و الأسفل أو المتىٰ كالمتقدّم و المتأخّر.

و يمكن أن يحصر المضاف في هذه الذي بالمعادلة كالمساواة و الذي بالزيادة إمّا في الكمّ كالضِّعْف أو في القوّة كالغالب؛ و الذي بالفعل و الانفعال كالأب و الإبن و القاطع و المنقطع؛ و

---

١. F: في المضاف. ٢. S: مختلفا.

الذي بالمحاكاة كالعلم و المعلوم و الحسّ و المحسوس. ثمّ:

ـ إمّا أن تحتاج الإضافةُ بين الطرفَين إلىٰ أن تكون في كلٍّ منهما كيفيةٌ توجبها كالعشق؛ فإنّ في العاشق هيئةٌ إدراكيةٌ هي مبدأ عشقه و في المعشوق هيئةٌ مدرِكةٌ توجب أن يعشق أو إلىٰ أن يكون في أحدهما دون الآخر كالعالم و المعلوم؛ فإنّ في الأوّل كيفيةٌ بها يصير مضافاً إلى المعلوم و هي العلم بخلاف الثاني.

ـ أو لايحتاج إلى ذلك في شيءٍ من الطرفَين كالمتيامن و المتياسر.

واعلمْ أنّ الإضافة في المضافَين ليست أمراً واحداً ـ كما وهمه بعضُ الناس بل أكثرهم ـ بل في كلٍّ منهما أمر مغائرٌ لما في الآخر؛ و هذا بيّنٌ في الإضافات المختلفة؛ فإنّ الأُبوّة إنّما هي في الأب ولكن مقيسةً إلى الإبن؛ إذ لو كانت فى الإبن أيضاً لصحّ أن يوصف بها و كذلك البنوّة إنّما هي في الإبن ولكن مقيسةً إلى الأب و ليست فيهما حالةٌ أُخرىٰ متّفقةٌ تكون موضوعةً للأبوّة و البنوّة يكون واحداً قائماً بالطرفَين.

فإن قالوا: بل هناك حالةٌ أُخرىٰ كذلك هي كون كلٍّ منهما مقيساً إلى الآخر.

قلنا: لا فرق بين هذا و بين كونِ كلٍّ من القِقنس و الثلج أبيض؛ فكما أنّه ليست هنا حالةٌ واحدةٌ في كِلَيهما فكذا هناك؛ إذ لا فرق بينهما.

و أمّا المضاف المتّفق في الطرفَين فالشبهة فيه أكثر؛ فإنّه لمّا كان لكلٍّ من الطرفَين حالةٌ مقيسةٌ إلى الآخر و كانت الحالتان من نوعٍ واحدٍ حسب أنّهما شخصٌ واحدٌ /671/ ولكنّ الأمر فيه بعد ما ذكرنا سهلٌ؛ فإنّ لهذا مثلاً إخوةٌ مقيسةً إلىٰ ذلك و هذه الإخوة وصف له لا لذاك و كذا لذاك وصف إخوة هذا و هو ثابت له لا لهذا، كما أنّ لكلٍّ من الأبيضَين بياضاً هو وصف له؛ فإنّ القياس لايجعل الشيئَين شيئاً واحداً؛ فلاتظنّن أنّ عرضاً واحداً يكون في محلَّين كما ظنّه قومٌ؛ فجعلوا العرضَ من أجلِ هذا مشكّكاً، كما مرّ في قاطيغورياس؛ هذا.

ثمّ يجب علينا أن نحقّق هل الإضافة موجودةٌ في الأعيان أو لايوجد إلاّ في العقل و إنّما يوصف بها الشيء في العقل، كالكلّية و الجزئية و الذاتية و العرضية و الجنسية و الفصلية و الحمل و الوضع و نحو ذلك؟

[١.] فقومٌ ذهبوا إلى الأوّل و قالوا: لأنّا نعلم أنّ هذا في الخارج أبو ذاك و ذاك ابنه عقل ذلك

أم لا و أنّ السماء فوق و الأرض تحت عقل أم لا و أنّ النبات يطلب الغذاء و لا عقل له و لا إدراك بوجهٍ مع أنّ الطلب إنّما يكون بإضافةٍ بين الطالب و المطلوب.

[٢.] و قومٌ ذهبوا إلى الثاني [و] قالوا: لأنّه يلزم وجود إضافاتٍ غير متناهيةٍ في الخارج؛ فإنّ الأُبوّة إذا كانت عارضةً للأب في الخارج كانت بينها من حيث إنّها عارضة و بين الأب من حيث إنّه معروض إضافةٌ و كذلك بين البنوّة و الإبن و هكذا إلىٰ ما لايتناهي.

و أيضاً: نرى الإضافات بين موجود و معدوم كما بين المتقدّم و المتأخّر بالزمان و لابدّ لنا من حلِّ الشبهة؛ فنقول: إنّ المضاف الحقيقي هو الذي تكون مهيّتُه بحيث إذا عُقلت نُسبت[1] إلىٰ غيرها و هذه صفةٌ خارجيةٌ [و] إنّما الذي في العقل هو القياس إلى الغير؛ فكلّ ما يوجد في الأعيان و يكون كذلك فهو مضافٌ؛ و نحن نعلم أنّ في الأعيان أشياء كثيرة كذلك؛ فالمضاف موجودٌ في الأعيان و المضاف بهذا المعني ليس له ذاتٌ و شيءٌ هو الإضافة، بل هو مضافٌ بذاته لا بإضافةٍ قائمةٍ به؛ فبهذا الطريق تنتهي الإضافات؛ و أمّا عروض نحو الأُبوّة لموضوعها فهو أيضاً مضافٌ بذاته عارضٌ لمضافٍ بذاته هو الأُبوّة و ليس له ذاتٌ مع إضافةٍ و معية لشيءٍ هو الموضوع، بل نفسه نفس المع أو المعية المخصوصة ولكنّ للعقل أن يخترع بينه و بين ذلك الشيء معيةً يعتبرها اعتباراً محضاً؛ فإنّ للعقل أن يقرن أشياء بأشياء بلا ضرورةٍ تدعو إلىٰ ذلك؛ فلايلزم أن تكون في المضاف إضافةٌ قائمةٌ به لتلزم إضافاتٌ في إضافاتٍ لا إلىٰ نهايةٍ.

فقدعُلم معني وجود المضاف في الخارج و أنّه ليست المقايسة التي بينه و بين المضاف إليه في الخارج و لا أنّ في الخارج بينهما إضافة و علاقة تقتضي أن لايُعقل شيءٌ منهما إلّا مع الآخر.

ثمّ إنّه ليس كلُّ إضافةٍ فهي في الأعيان، بل كثيرٌ منها ممّا يخترعها العقلُ من تلقاء نفسه و من ذلك الإضافة بين الموجود و المعدوم كإضافة المتقدّم إلى المتأخّر؛ فإنّ المتقدّم إنّما يكون متقدّماً علىٰ شيءٍ و هو إنّما يكون إذا أحضره و المتأخّر العقل؛ فنسب بينهما بالتقدّم و التأخّر؛ فلايكون الطرفان موجودَين إلّا في الذهن.

---

١. S: فنسبت.

المقالة الرابعة

تشتمل على ثلاثة فصول

الفصل الأوّل
في وجوه التقدّم و التأخّر
و مراتبِ إطلاقهما علىٰ تلك الوجوه بالحقيقة و النقل
و فيه بيانُ أنّ شيئاً من العلّة و المعلول لاينفكّ عن الآخر

لمّا تكلّمنا علىٰ ما يجرى مَجرى الأنواع من الموجود و الواحد فبالحريّ أن نتكلّم في ما يجري مجرى العوارض و الخواصّ؛ ولْنبدأ منها بالتقدّم و التأخّر.

فنقول: هما و إن كانا مقولَين علىٰ معاني شتّىٰ إلّا أنّه يكاد يمكن جمعُها في معني مشكّكٍ بالنسبة إليها و هو أن يكون للمتقدّم من حيث هو متقدّمٌ أمرٌ لايكون للمتأخّر من حيث هو/673/ متأخّرٌ و لايكون للمتأخّر شيءٌ لايكون للمتقدّم.

و المشهور عند الجمهور التقدّم و التأخّر في المكان و الزمان في الأشياء التي لها ترتّبٌ في أحدهما؛ فإذا كان للمكان مبدأ فالأقرب إليه متقدّم و الأبعد متأخّر؛ و الأقرب من الماضي إلىٰ الآن الحاضر متأخّر و الأبعد متقدّم و من المستقبل بالعكس؛ و كذا الأقرب من الآن الذي يعيّن مبدأ من الماضي بالنسبة إليه متأخّر و الأبعد متقدّم؛ و من المستقبل بالنسبة إليه بالعكس. ثمّ نُقل إلىٰ كلّ ما يكون أقرب إلى مبدأ محدود أو أبعد منه:

[١.] إمّا في الأُمور الطبيعية كالكلّيات؛ فإن لوحظ جانب العموم و عيّن الجوهر مثلاً مبدءاً كان الجسم أقدم من الحيوان؛ و إن أُعتبر جانب الخصوص و جُعل الشخص مبدءاً كان بالعكس.

[٢.] و إمّا في الأُمور البختية و الاتّفاقية

[٣.] و إمّا في الأُمور الصناعية.

ثمّ نقل إلىٰ ما لا مبدأ له حقيقةً كالفاضل و السابق في خُلقٍ أو صناعةٍ أو غير ذلك؛ فكأنّه جعل أصل المعني من الفضيلة و نحوها كالمبدأ؛ فجعل ما له كلّ ما للآخر و ليس للآخر كلّ ما له متقدّماً و الآخر متأخّراً؛ و من هذا القبيلِ تقديمُ الرئيس على المرئوس لما أنّ الاختيار يقع من الرئيس و لايقع من المرئوس و لايقع للمرئوس اختيارٌ إلّا إذا وقع للرئيس. ثمّ نقل إلىٰ ما باعتبار الوجود؛ فجُعل ما كان له وجودٌ وإن لم‌يكن للآخر و لايكون للآخر وجودٌ إلّا إذا كان له متقدّماً و الآخر متأخّراً كالواحد و الكثير؛ إذ لايوجد الكثير بدون الواحد لتوقّفِ إفادةِ المفيد له علىٰ إفادته الواحدَ لا لأنّ الواحد مفيده و الواحد بدون الكثير كثيرٌ. ثمّ نُقل إلىٰ ما كان أحدُ الأمرَين علّةً للآخر مفيداً له سواء كان هو واجباً لذاته أو لشيءٍ ثالثٍ؛ و منه يجوّز العقلُ أن يُقال «تحرّكتُ اليدَ؛ فتحرّك المفتاحُ» و لايجوز «تحرّك المفتاحُ؛ فتحرّكتُ اليدَ». نعم! يجوز أن يُقال «تحرّك المفتاحُ؛ فعلمنا تحرّك اليد»؛ فيُقال في مثل هذا «تقدّم و تأخّر» مع تجويز أن لايكون المتقدّم بالصفة المذكورة؛ أي يكون له وجودٌ و لايكون المتأخّر موجوداً، بل يكون بحيث لاينفكّ عن إيجاب المتأخّر؛ فإنّ علّة الشيء لاينفكّ عنه؛ فإن كان ذاته بذاته علّةً له من غير شرطٍ لم‌ينفكّ عنه مادام ذاته و إن اشترط بشرطٍ فهو من حيث الذات ممكنٌ أن يكون الشيء و أن لايكون؛ و كذلك ذلك الشيء من حيث الذات ممكنٌ أن يكون و أن لايكون؛ و هذا الشيء لايمكن أن يوجد عن الأوّل مادام هو بتلك الحال؛ أي ممكناً أن يكون و أن لايكون؛ فكما أنّ ذات الشيء من حيث هو ممكنٌ ليس بموجودٍ كذلك العلّة من حيث هو ممكن التكوين ليس معطِياً للوجود؛ فإنّ مجرّد إمكانِ التكوين غير كافٍ في وجود الشيء؛ و لايجوز أن يكون الشيء الذي في هذه المرتبة مع كونه غير كافٍ في الإيجاد تارةً موجِداً و تارةً غير موجد من غير أن تنضمّ إليه حالةٌ أُخرىٰ بها يتميّز حين الإيجاد من حين عدم الإيجاد؛ فالذات التي يجوز لها أن توجد و أن لاتوجد لايمكن أن تكون مادام كذلك علّةً، بل العلّة في الحقيقة هو مع الأمر الذي به تتميّز حالة الإيجاد من حالة عدمه سواء كان ذلك الامر إرادةً أو شهوةً أو طبعاً حادثاً أو غير ذلك من الأُمور الداخلية أو الخارجية؛ و ذلك الذات ليس إلّا موضوع العلّية و الصالح لها؛ و لاشكّ [في] أنّ هذه العلّة ممّا لايتخلّف عنها المعلول؛ فالعلّة مادامت علّةً لايتخلّف عنها المعلولُ البتّة، كما أنّ العلّة

لاتتخلّف عن المعلول؛ فهما معان[1] في الوجود الزماني أو الدهري؛ و أمّا بالقياس إلىٰ حصول الوجود فلا؛ فإنّ /673/ حصول وجود المعلول بالعلّة و لا عكس.

فإن قيل: إذا كان كلّ واحدٍ منهما بحيث إذا وجد وجد الآخر و إذا ارتفع ارتفع لم‌يكن أحدُهما أولىٰ بأن يكون علّةً من الآخر.

قلنا: لابدّ من تفصيلِ هذه القضيةِ:

[١.] إمّا أن يعني أنّ كلّاً منهما إذا وجد في الخارج وجب عنه في الخارج وجودُ الآخر

[٢.] أو يعني أنّ وجود كلٍّ منهما إذا حصل وجب عنه أن يكون الآخر قدحصل في الوجود

[٣.] أو أنّ وجود كلٍّ منهما إذا حصل في العقل وجب عنه في العقل أن يحصل الآخر

[٤.] أو أنّ وجود كلٍّ منهما إذا حصل وجب عنه في العقل أن يكون الآخر قدحصل في الوجود أو في العقل.

أمّا الأوّل فكاذبٌ في جانب العلّة ضرورةً؛ إذ ليس وجودُ العلّة عن المعلول.

و الثاني كاذب في الجانبَين إن أُريد ما هو الظاهر منه؛ فإنّ الشيء إذا تقدّم حصولُه امتنع أن يجب بعد ذلك حصولُه عن شيءٍ آخر؛ و إن لم‌يرد بـ«حصل» المضيّ كذب في جانب المعلول؛ لأنّ حصول العلّة ليس عن المعلول، بل عن شيءٍ آخر.

و أمّا الثالث فصحيحٌ.

و كذا الرابع في جانب المعلول؛ فإنّه يصدق أنّه إذا عُلم بأنّه وجد المعلول شهد العقلُ بأنّ علّته قدكانت موجودةً مفروغاً عنها؛ و لايصدق في جانب العلّة و هو ظاهرٌ.

و قِسْ على الوجودِ الرفعَ؛ فإنّ العلّة إذا ارتفعت ارتفع المعلولُ لكن ليس إذا ارتفع المعلولُ ارتفعت العلّةُ، بل إذا ارتفع كان معلوماً أنّ العلّة قدكانت مرتفعةً؛ فإنّه إنّما يرتفع إذا أمكن رفعُه و لايمكن رفعُه إلّا إذا ارتفعت علّتُه.

و بعد هذا التفصيلِ نقول في حلّ الشبهة: إنّه ليست العلّيةُ بالمعية؛[2] لأنّهما في ذلك سواء و إنّما اختلفا في أنّ أحدهما يجب وجودُه بالأخر و لاينعكس؛ فالعلّية بوجوبه بالآخر.

---

١. S: معا.

٢. F: إنه ليست المعية هى التى أوجبت لأحدهما العلية.

الفصل الثاني

في بيان معني القوّة و الفعل و مراتب نقلهما و القدرة و العجز و ردِّ قول مَن قال إنّ القادر مَن يصحّ منه الفعل و الترك و بيان القوّة الفعلية التي إذا لاقت المنفعلَ وجب الفعل و التي لايكفيها ذلك و الانفعالية التي إذا لاقت الفعلية وجب انفعالها و التي لايكفيها ذلك و تقسيمِ القوّة بمعني إلى الطبيعية و العادية و الصناعية و ردِّ قول مَن قال إنّ القّوه مع الفعل و بيانِ أنّ الحادث تسبقه مادّة و أنّ كلّ فعلٍ صدر عن جسمٍ لا بالقسر و لا بالعرض فمِن قوّةٍ فيه و تحقيقٍ في أنّ القوّة أقدم أم الفعل[١]

لمّا كان القوّة و الفعل أيضاً من عوارض الموجود المطلق و كان ممّا يشكل أمر التقدّم و التأخّر فيهما باعتبار أنّ أيّهما أقدم وجب البحث عنهما و عن القدرة و العجز أيضاً لما سيظهر.

فاعلمْ أنّ القوّة و ما يرادفها كانت أوّلاً موضوعة للمعني الموجود في الحيوان به تصدر عنه الأفعال الشاقّة كمّاً أو كيفاً من باب الحركات التي لاتكون أكثرية الصدور؛ و ضدّها الضعف؛ فهي كأنّها زيادة و شدّة للقدرة.

و القدرة هي أن يكون الحيوان بحيث إن شاء صدر عنه الفعل و إن لميشأها لميصدر؛ و ضدّها العجز.

ثمّ نقلت إلى المعني الذي به لاينفعل الشيءُ بسهولةٍ؛ و سبب النقل أنّه يعرض لما يزاول الأفعال الشاقّة أن ينفعل منها؛ فإن انفعل انفعالاً محسوساً جُعل ذلك دليلاً علىٰ ضعفِه وإلّا جُعل ذلك دليلاً علىٰ قوّته. ثمّ جعلوهما اسمَين لهاتَين العلامتَين؛ فكون الشيء بحيث لاينفعل إلّا يسيراً سُمّي قوّة و إن لميكن هناك فعلٌ؛ و جعلوا الذي لاينفعل أصلاً أولىٰ بهذا الاسم.

ثمّ نقلوها إلى القدرة التي هي مبدأ الفعل في الحيوانات. ثمّ نقلها الفلاسفةُ إلى حالِ كلِّ شيءٍ يكون مبدأ تغيير منه /674/ في آخر من حيث هو آخر و إن لميكن هناك شعورٌ و إرادةٌ حتّىٰ سمّوا الحرارةَ قوّةً و كذا مبدأ علاج الطبيب نفسَه قوّةً؛ فإنّه و إن لميكن مبدأ التغييرَ في آخر

---

١. F: في القوّة و الفعل و القدرة و العجز و إثبات المادّة لكلّ متكوّن.

حقيقةً إلّا أنّه من حيث هو معالجٌ مغائرٌ له من حيث هو متعالجٌ، بل هو شيئان مادّةٌ و نفسٌ؛ فالمحرِّك نفسُه و صورتُه؛ و المتحرّك مادّتُه.

ثمّ نقلوها إلى الإمكان؛ فسمّوا إمكانَ الوجود و القوّةَ التي في حدّ إمكان الوجود «موجوداً بالقوّة» و إمكانَ الانفعال «قوّةً انفعاليةً»؛ و ذلك لما رأوا [من] أنّ الذي فيه القوّة لايُشترط أن يكون فاعلاً حتّىٰ يُقال له «قوّة الفعل»، بل يكفيه أن يكون ممكناً له ذلك؛ و سمّوا تمامَ هذه القوّةِ «فعلاً»؛ فهو اسمٌ لحصول الوجود و إن كان انفعالاً أو شيئاً آخر؛ لما أنّ قياس هذا الأمر إلى القوّة قياسُ الفعل إلى المعني المسمّىٰ قديماً «قوّةً»؛ و قديطلقونها على جودةِ هذه القوّةِ و شدّتِها.

و المهندسون يسمّون المقدارَ السطحيَّ قوّةَ المقدار الخطّي إذا صلح ذلك الخطُّ [ل]أن يكون ضلعاً لذلك السطح، كما إذا صلح خطٌّ [ل]أن يكون ضلعاً لمربّعٍ؛ فالمربّع قوّةُ ذلك الخطّ و خصوصاً عند مَن تخيّل حدوثَ السطح بحركةِ الخطّ.

فهذه معاني القوّة و مقابلاتها الضعف و العجز و سهولة الانفعال و الضروري و أن لايصلح مقدارٌ خطّيٌ مفروضٌ لضلع مقدارٍ سطحيٍ مفروضٍ.

فقدعرف القويّ و الضعيف أيضاً.

و قديظنّ «أنّ القوّةَ بمعني القدرة ليست إلّا لمَن يصحّ منه الفعلُ و عدمُه؛ و أمّا مَن لايصحّ منه إلّا الفعل فلا» و هو خطأ؛ فإنّ حدّ القدرةِ صادقٌ علىٰ مَن يفعل بإرادةٍ ولكن لايكون إلّا مريداً للفعل لايريد عدمَه أبداً إمّا اتّفاقاً أو لأنّه لاتتغيّر إرادتُه بالذات؛ إذ ليس حدُّ القدرةِ التي يؤثرها هؤلاء إلّا كون الشخص بحيث يصحّ منه الفعلُ إذا شاء و يصحّ منه التركُ إذا لم‌يشأ؛ و هذان قضيّتان شرطيّتان؛ و لا ريب لمَن يعرف المنطقَ في أنّه لايجب في صدقِ الشرطية و لا [في] كذبِها أن يصدق استثناء وضع أو رفع؛ فلايجب في صدقِ هذين الشرطيين أن يصدق مشيّة الفعل و الترك جميعاً.

ثمّ إنّ القُوى التي هي مبادئ الحركات و الأفعال منها ما يقترن بالنطق أو التخيّل و منها ما لايقترن بشيءٍ منهما.

فالأوّل: تجانس قوّة النطق و التخيّل في أنّها تتعلّق بالضدّين، كما أنّهما يتعلّقان بالضدّين؛ إذ يجوز أن يعلم الإنسان و اللاإنسان و اللذّة و الألم.

فكذا هذه القُوىٰ تكون مبادئ للشيء و ضدّه لكن شيء منها لايكون مبدءاً تامّاً و بالفعل إلّا إذا قرنتها إرادةٌ جازمةٌ هي الإجماع منبعثة عن رأيٍ عقليٍ تابعٍ لفكرٍ عقليٍ أو لتصوّرِ صورةٍ عقليةٍ أو عن اعتقادٍ وهميٍ تابعٍ لتخيّلٍ شهوانيٍ أو غضبيٍ؛ لأنّك قدعرفتَ أنّ العلّة ما لم‌يجب بها المعلولُ لم‌يصدر عنها؛ و هذه القُوىٰ ما لم‌تنضمّ إليها إرادةٌ كذلك لم‌يجب عنها المعلولُ وإلّا لزم أن يوجد عنها الضدّان و ما بينهما؛ فهذه القُوىٰ لاتكفي في فعلها أن تلقي المنفعل و أمّا التي لاتقارن النطقَ و لا التخيّلَ؛ فإنّها إذا لاقت القوّةَ المنفعلةَ وجب أن يصدر عنها؛ إذ لا منتظر لها؛ فإن كان فالطبع و حينئذٍ فالمبدأ هو الطبع أو هو مع أمر آخر يقرنه مقارنةَ الاختيار بالقُوى السابقة؛ هذا.

و كذا القوّة الانفعالية إنّما تنفعل إذا لاقت القوّةَ الفاعليةَ إذا كانت تامّةً؛ و هي القوّة القريبة من الفعل لا البعيدة، كما في المنيّ من قوّة صيرورته رجلاً؛ فإنّه إنّما يتهيّأ لأن يصير رجلاً بعد أن يصير شيئاً آخر؛ فبالحقيقة ليست فيه قوّةٌ انفعاليةٌ، بل إنّما تكون /675/ قوّة انفعالية إذا زال ما يعوق عن الانفعال و حصل ما يشترط؛ و ذلك كما في قوّة الصبيّ لأن يصير رجلاً؛ فهي لاتحتاج في هذا الانفعالِ إذا لاقت القوّة الفاعلة إلىٰ شيءٍ؛ و من هذا القبيل حالُ الشجرة بالنسبة إلى المِفتاحية و حال الخشب المقلوع المنشور المنحوت؛ فإنّ الشجرة إنّما تقبل المِفتاحيةَ بعد أن تقلع فتنشر و تنحت.

واعلمْ أنّ القُوىٰ:

[.١] منها ما يكون بالطباع في الحيوان أو غيره

[.٢] منها ما يحصل بالعادة

[.٣] و منها ما يحصل بالصناعة

[.٤] و منها ما يحصل بالاتّفاق.

و الفرق بين العادية و الصناعية أنّ الصناعية يُقصد فيها الفعلُ باستعمالِ آلاتٍ و حركاتٍ؛ فتكتسب النفسُ بذلك ملكةً هي القوّة و العادية ما يصدر فيها الفعلُ عن شهوةٍ أو غضبٍ أو رأيٍ بلا قصدٍ متوجّهٍ إلىٰ هذه الغاية؛ و ربّما لاتكون فيها آلاتٌ كاعتياد المشي؛ و مع هذا الافتراق فإنّهما يرجعان إلىٰ أمرٍ واحدٍ و هو ما يحصل عن تكرارِ الفعل.

واعلمْ أنّ من الأوائل مَن ذهب إلىٰ أنّ القوّة لاتكون إلّا مع الفعل و تبعهم قومٌ في هذه

الأزمنة و لم‌يعلموا أنّه يلزم أن لايكون في جبلّةِ القائم أن يقوم و لا في جبلّةِ الخشب أن ينحت؛ فكيف يقوم ذاك و ينحت هذا؟! بل هؤلاء لايكون لهم أن يروا شيئاً؛ فهم بالحقيقة عمى؛ إذ كلّ ما ليس موجوداً و لا عليه قوّة؛ فهو مستحيلُ الوجود؛ هذا.

واعلمْ أنّ «الممكن أن يكون» علىٰ قسمَين:

[١.] إمّا أن يكون ممكناً أن يكون شيئاً آخر؛ و هذا هو الموضوع الذي يمكن أن تحلّه صورة ذلك الشيء

[٢.] و إمّا أن يكون ممكنَ الوجود في نفسه، كالبياض؛ و هذا علىٰ قسمَين:

[١.] إمّا أن يكون إذا وُجد كان قائماً بنفسه

[٢.] أو يكون إذا وُجد كان قائماً بغيره

فالثاني لابدّ من أن يكون ذلك الغير موجوداً حين إمكان وجوده و لم‌يوجد ليكون موضوعَ ذلك الإمكان

و أمّا الأوّل فهو علىٰ قسمَين:

الأوّل: أن يكون إذا وُجد كان لا في غيره و لا من غيره و لا علاقة له مع مادّةٍ من الموادّ لا علاقةَ القيام و لا علاقةَ الاحتياج.

و الثاني: خلاف ذلك.

فالأوّل منهما لايمكن أن يكون حادثاً بعد العدم؛ فإنّه حين العدم لابدّ له من إمكان وجودٍ؛ و إذ لا علاقة له مع مادّةٍ من الموادّ يكون الإمكان قائماً بنفسه؛ فيكون جوهراً لا إضافياً. ثمّ يكون الموصوف به أقوىٰ و آكد وجوداً؛ فيجب أن يكون حينئذٍ موجوداً و قدفُرض معدوماً؛ و مع ذلك كان الإمكان في موضوعٍ و فُرض لا في موضوع.

و أمّا القسم الثاني و هو الموجود في نفسه الذي يوجد من شيء آخر أو يتعلّق بشيءٍ آخر فهو يصحّ أن يكون موجوداً بعد العدم و يقوم إمكان وجوده بذلك الشيء لا كقيام قوّة الأبيض بالجسم؛ فإنّه بالقوّة عين الأبيض و لا كقيامِ قوّةِ البياض في الجسم، بل قوّة أن يوجد معه[١] أو له عند حال له.

---

١. S: منه.

مثال الأوّل: الجسم الذي يقوم إمكانه بالمادّة؛ فإنّها بحيث يحدث منها مع الصورة جسمٌ.

و مثال الثاني: النفس الناطقة التي يقوم إمكانها بالبدن؛ فإنّه بحيث يوجد مقروناً به النفس و لابدّ في اقترانه بها أن يتهيّأ لذلك و يكون له مزاجٌ خاصٌّ و استعدادٌ يتميّز بذلك عن غيره ليستحقّ فيضانها عليه.

واعلمْ أنّ صدور الفعل عن الجسم إذا لميكن بالعرض و لا بالقسر فهو عن قوّةٍ فيه سواء كان بالإرادة أو لا بها.

أمّا الأوّل: فظاهرٌ.

و أمّا الثاني: فلأنّ هذا الفعلَ إمّا أن يصدر عن ذاته أو عن شيءٍ آخر.

[١.] فإن كان عن ذاته فذاته /676/ يشارك سايرَ الأجسام في الجسمية و يخالفها في صدور هذا الفعلِ؛ فلابدّ من أن يكون في ذاته أمرٌ يخصّه يكون هو مبدأ لذلك الفعل وإلّا وجب أن يصدر ذلك الفعلُ عن ساير الأجسام أيضاً؛ فذلك الأمر هو القوّة.

[٢.] و إن كان عن غيره؛ فإن كان عن جسمٍ آخر كان بالقسر أو بالعرض و إن كان عن مفارقٍ لميخل اختصاصُ الجسم بهذا التوسّط عن ذاته الجسمية؛ فتلزم مشاركةُ سايرِ الأجسام في ذلك أو عن قوّةٍ فيه؛ فهي مبدأ صدور ذلك الفعلِ أو عن قوّةٍ في المفارق؛ فإمّا عن نفس تلك القوّةِ بالإيجاب بلا إرادةٍ أو بإرادةٍ.

فعلى الأوّل فنقول: اختصاصُ إيجابها بهذا الجسم إمّا لذات الجسم إلىٰ آخر ما قلنا.

و على الثاني فنقول: هذه الإرادة إمّا أن تكون خصّصت هذا الجسم من بين الأجسام جزافاً كيف اتّفق أو بخاصّيةٍ تخصّه.

فعلى الأوّل: يلزم أن لايكون الفعل على النظام الأبدي و لا الأكثري؛ فإنّ الاتّفاقيات شأنها كذلك. مع أنّ الأُمور الطبيعية دائمية أو أكثرية.

فتعيّن الثاني؛ فنقول: لايخلو إمّا أن يكون تخصيصُ ذلك الجسم لأجلِ تلك الخاصّية لأنّ تلك الخاصّية توجب الفعلَ أو يكون الفعل منها في الأكثر أو لايكون شيءٌ من ذلك؛ فإن كان يوجب الفعلَ أو يكون منها في الأكثر فهو مبدأ له.

أمّا على الأوّل فظاهرٌ.

و أمّا على الثاني فلأنّ ما يكون منه في الأكثر شيءٌ؛ فهو موجِبٌ له حقيقةً لكن له عائقٌ قديعرضه؛ إذ لايكون كذلك إلّا إذا كان له إلىٰ ذلك الشيء ميلٌ بالطبع و إن لم‌تكن تلك الخاصّية موجبةً دائماً و لا في الأكثر لم‌يكن اختصاصُ الإرادة بذلك الجسم إلّا جزافاً؛ هذا خلفٌ؛ إذ لايمكن أن يُقال إنّ صاحب هذه الخاصّية أولىٰ بهذا الأثر من غيره؛ إذ لا معني لتلك الأولوية إلّا أن يكون أوفق بتلك الخاصّية؛ فهو إمّا موجبه أو ميسّره و الميسّر أيضاً علّةٌ إمّا بالذات أو بالعرض و كلّ علّةٍ بالعرض لابدّ من أن تكون بإزائه علّةٌ بالذات؛ فلمّا لم‌تكن هنا علّةٌ أُخرىٰ بالذات؛ فليست هذه الخاصّية علّةً بالعرض، بل بالذات؛ فهي مبدأ صدور الأثر؛ فهي القوّة.

واعلمْ أنّ كلّ حادثٍ بعد أن لم‌يكن فله مبدأ مادّيٌ و هذا قدمرّ لك آنفاً إلّا أنّا هيٰهنا نؤكّد أمرَه و ذلك لأنّه لابدّ و أن يكون قبل كونِه ممكنَ الوجود؛ إذ لو كان ممتنعاً لم‌يصحّ أن يوجد؛ و ليس إمكانُ وجودِه عينَ قدرةِ القادر عليه، بل قدرة الفاعل موقوفةٌ على أن يكون ممكناً؛ و لو كان عينَها لكان قولُنا «إنّ القدرة إنّما تكون علىٰ ممكن الوجود» بمنزلة قولِنا «إنّ القدرة إنّما تكون علىٰ ما يكون مقدوراً» و قولِنا «إنّ المحال ليس بمقدورٍ؛ لأنّه ليس بممكنٍ» بمنزلةِ أنّ المحال ليس بمقدورٍ؛ لأنّه ليس بمقدورٍ؛ و لم‌نكن نعرف أنّ هذا الشيء مقدور أم لا إذا نظرنا إليه نفسه، بل إنّما كنّا نعرف ذلك بالنظر في القادر؛ فإذا أشكل علينا ذلك لم‌يكن لنا طريقٌ إلىٰ معرفته؛ لأنّا إن عرّفناه بأنّه ممكن أو ليس بمحالٍ فقدعرّفنا الشيءَ بنفسه؛ فالممكنية و المقدورية متغائرتان؛ و الأوّل باعتبار الشيء في نفسه و الثاني باعتبار الفاعل و إن اتّحدا موضوعاً و تلازماً؛ و حينئذٍ فنقول: إنّ كلّ حادثٍ فله قبل حدوثه إمكانُ الوجود؛ فلايخلو إمّا أن يكون ذلك أمراً عدمياً أو وجودياً. لايجوز الأوّلُ وإلّا لم‌يكن له إمكانٌ سابقٌ؛ فتعيّن الثاني. فلايخلو إمّا أن يكون موجوداً في موضوعٍ أو لا في موضوعٍ؛ فعلى الثاني يكون جوهراً و الجوهر بما هو هو غير مضافٍ إلىٰ /677/ شيءٍ و الإمكان بما هو إمكانٌ مضافٌ إلىٰ ما هو إمكانٌ له؛ فتعيّن الأوّلُ.

و إمكان الوجود نسمّيه «قوّةً» و ما هو فيه حاملَ القوّة «مادّةً» و «موضوعاً» و «هيولى»؛ فثبت أنّ كلَّ حادثٍ فتسبقه مادّةٌ؛ هذا.[١]

---

١. هامش D: قال مؤلّف هذا الكتاب محمّد بن الحسن ـ عفا اللّه عنه و عن أسلافه ـ إنّ الحقّ أنّ الإمكان ليس إلّا انتفاء
←

ثمّ إنّ ما ذكر قديوهِم أنّ القوّةَ أقدم من الفعل و قدمال إليه جمعٌ من الأوائل؛ فبعضهم جعلوا للهيولىٰ وجوداً قبل الصورة و قالوا: «إنّ الفاعل ألبسها الصورة إمّا إبتدائاً بنفسه أو لداعٍ دعاه إليه» كقولِ مَن قال من أهل هذه الأزمنة: «إنّ الهيولىٰ من تدبيرِ شيءٍ كالنفس اشتغل بتدبيرها و تصويرها فلتةً؛ فلم يحسن تصويرها؛ فتداركها الباري تعالىٰ و أحسن تقويمها.»

و من الأوائل مَن ذهب إلى أنّ هذه الأشياء كانت في الأزل تتحرّك بطباعها حركةً غير منتظمةٍ؛ فأعانها الباري تعالىٰ و نظمها.

و منهم مَن قال: إنّ القديم هو الظلمة أو الهاوية أو شيءٌ لايتناهي و لم‌يزل ساكناً ثمّ حرّك أو الخليط الذى ذهب إليه «أنكساغورس»[١].

و أمّا نحن فنقول: إنّ الأُمور الجزئية الفاسدة قوّتها متقدّمةٌ زماناً علىٰ فعلِها و أمّا الأُمور الكلّية و الجزئية المؤبّدة التي لا فسادَ فيها فكلّا؛ إذ لا قوّةَ لها، بل الفعل فيها متقدّم؛ إذ ما من قوّةٍ إلّا و تحتاج إلىٰ أن يكون هناك فعلٌ؛ فإنّ القوّة لاتوجد إلّا في موضوعٍ و ما لم‌يكن هذا الموضوع بالفعل لم‌يكن قابلاً لشيءٍ؛ فإنّ الليس المطلق لايقبل شيئاً و أمّا الفعل فلاحاجة له إلى القوّة كما في الأبديات التي لا قوّةَ لها أصلاً.

ـ و من جهة أنّ القوّة لاتخرج إلى الفعل إلّا بسببٍ موجودٍ بالفعل لايكون قدحدث بعد أن لم‌يكن؛ إذ لو كان كذلك لافتقر إلىٰ سببٍ آخر و لابدّ أن ينتهي إلىٰ ما لايشاب فعله بقوّةٍ.

و الأغلب أن يكون خروجُ القوّة إلى الفعل بفعلٍ مجانسٍ للفعل الذي تخرج إليه القوّةُ، كالحارّ يسخن و البارد يبرد؛ و أيضاً كثيراً مّا يوجد ما بالقوّة من حيث هو بالقوّة عمّا بالفعل كما يُوجد البذر من الشجر و النطفةُ من الحيوان.

ـ و من جهة أنّ الفعل مأخوذٌ في حدّ القوّة و لا عكس؛ فإنّك لاتفتقر في معرفة التربيع إلىٰ معرفة قوّةٍ و تفتقر في معرفة قوّة التربيع إلىٰ معرفة التربيع.

ـ و من جهة أنّ الفعل كمالٌ و القوّة نقصانٌ.

←

ضرورتَي الوجودِ و العدمِ؛ و هو عدميٌّ لايستدعي موضوعاً موجوداً؛ فزهق الباطلُ إنّ الباطل كان زهوقاً. انتهىٰ ما عندي. صحّ.

١. S: انكسارغورس.

ـ و من جهة الغاية؛ فإنّ الخير في كلّ شيءٍ إنّما هو بما هو فعلٌ و الشرّ إنّما هو بما هو قوّةٌ؛ فإنّ الشيء الموجود لايكون شرّاً إلّا من حيث تضمّنِه أمراً عدمياً أو إيجابه العدمَ، كالظلم؛ فإنّه يوجب في الظالم عدمَ الكمال و في المظلوم عدمَ السلامة أو عدم الغنىٰ.

فقدعُلم أنّ القوّة متأخّرة عن الفعل إذا أُخذا مطلقَين؛ و أمّا القوّة الجزئية فهي متقدّمةٌ على الفعل الذي هي عليه إلّا أنّه فعل آخر؛ و قديجب أن يتقدّمها فعلٌ مثل ذلك الفعل كما في البزر و المنيّ.

الفصل الثالث

في معاني التامّ و الناقص على ترتيب نقلهما و معني فوق التمام و المكتفى و معني الكلّ و الجميع و الجزء حقيقةً و استعمالاً[١]

إعلمْ أنّ التامّ كان أوّلاً في العدد بمعني ما حصل له جميعُ ما ينبغي أن يكون حاصلاً له من الوحدات أو الآحاد؛ فكان يُقال «عشرة تامّة» بمعني أنّها استوفت آحادها كلّها.

ثم نُقل إلىٰ ذوات الكمّ المتّصل؛ فيُقال «تامّ القامة» و ذلك لأنّ الكمّ المتّصل يقدّر و إذا قُدّر لميكن بدٌّ من أن يعدّ.

ثمّ نُقل إلى القُوىٰ و الكيفيات؛ فيُقال «تامّ القوّة» و «تامّ الحُسن» و «تامّ الخير» أيضاً لما حصل له جميعُ ما ينبغي له من الخير؛ فإن حصل له مع ذلك شيءٌ آخر من جنسه لايحتاج إليه ذات الشيء إلّا أنّه نافع قيل له «فوق التمام» و «وراء الغاية» كمَن حصلت له جميعُ الأعضاء مع إصبع زائدة عاملة.

و أمّا «التمام» فكأنّه النهاية بالترتيب؛ فأوّلاً كان بمعني نهاية العدد ثمّ نُقل إلىٰ نهاية المقدار و هكذا؛ هذا.

و كان الجمهور لايقولون لما دون ثلاثة /678/ إنّه تامّ أو كلّ أو جميع؛ و أمّا الثلاثة فإنّما يُقال له تامّ لأنّ له بدايةً و نهايةً و وسطاً؛ إذ ليس تماميةُ العدد باعتبار الآحاد؛ إذ لا عدد إلّا و ما

---

١. F: فى التام و الناقص و ما فوق التمام و فى الكل و فى الجميع.

لايتناهي من جنس آحاده ليس موجوداً فيه، بل إمّا أن يكون تامّاً في نوع ذلك العدد مثلاً في العشرية أو التسعية و إمّا في استيفاء المبدأ و المنتهىٰ و الواسطة؛ فلو كان إثنان دون الثالث لم‌يكن تامّاً؛ إذ الواسطة مفقودة و كذلك كلّ ما انتفي عنه أحد هذه الثلاثة كان ناقصاً.

ثمّ لاشكّ [في] أنّ المبدأ في العدد الواحد لايكون إلّا واحداً و كذا المنتهي ولكنّ الوسط يكون واحداً و يكون كثيراً؛ و الكثير يشترك في الكون وسطاً؛ فلا فرق بين الثلاثة التي وسطها واحد و غيرها ممّا له عدّة أوساط؛ هذا.

ثمّ إنّ الحكماء نقلوا «التامَّ» إلى الوجود؛ فقالوا:

ـ تارةً هو الذي ليس شيءٌ من شأنه أن يكمل به وجوده إلّا و يكون حاصلاً له.

ـ و أُخرىٰ أنّه ذلك بشرط أن يكون وجودُه علىٰ أكمل وجوه الوجود، باعتباره في نفسه من غير أن يفصل عنه إلىٰ غيره وجودٌ إلّا بسبب غيره.

و جعلوا «فوق التام» ما له في ذاته الوجودُ الكاملُ في نفسه و الوجود الفاضل علىٰ غيره.

و جعلوا هذا هو «المبدأ الأوّل» و التامّ «العقل»؛ فإنّه و إن كان له الوجود الزائد أيضاً لكن لا من ذاته، بل بواسطة المبدأ الأوّل.

و جعلوا «دون التمام» شيئَين:

الأوّل: المكتفى؛ و هو ما أعطى ما يحصل به كمال نفسه.

و الثاني: الناقص؛ و هو الذي يحتاج إلىٰ غيره في أن يفيده الكمال بعد الكمال.

مثال الأوّل: النفس الكلّية؛ أي السماوية إذا أُعطيت ما يحصل نفسها كمالاتها شيئاً فشيئاً ولكن لاتحصل لها الكمالاتُ جُمع أبداً؛ فهي أبداً لاتفارق القوّةَ.

و مثال الناقص: ما في الكون و الفساد؛ هذا.

و يقارب لفظ «التمام» لفظ «الكلّ» و «الجميع» إلّا أنّ التامّ ليس من شرطه أن يحيط بكثرةٍ لا بالفعل و لا بالقوّة، بل قدتمتنع فيه الكثرة بوجهٍ من الوجوه؛ و الكلّ من شرطه الإحاطة بالكثرة.

و أمّا في ذوات المقادير و الأعداد فموضوع التمام و الكلّيه واحدٌ إلّا أنّه «تامٌّ» من حيث لم‌يبق شيءٌ صالحٌ له خارجاً عنه و «كلٌّ» من حيث إنّ ما صلح له حاصلٌ فيه.

ثمّ اختلف في اطلاق لفظَي «الكلّ» و «الجميع»:

ـ فتارةً يُقال: إنّ «الكلّ» يُقال للمتّصل و المنفصل و «الجميع» يخصّ المتّصل.

ـ و أُخرىٰ: إنّ «الجميع» يخصّ ما ليس لوضعه اختلافٌ و «الكلّ» ما لوضعه اختلافٌ.

و هذه الأُمور و إن كانت أُموراً غير علمية لكن يجب الوقوفُ على الاستعمالات.

و الأحرىٰ أن يُقال: «كلّ» لما كان فيه انفصالٌ ليكون له جزءٌ؛ فإنّه بإزاء الجزء و كذلك «الجميع»؛ فإنّه بإزاء الواحد و له الواحد إلّا أنّ الاستعمال أطلقهما في ما جزؤه و واحده بالقوّة و لمّا كان «الكلّ» باعتبار الجزء و «الجميع» باعتبار الواحد كان «الكلّ» باعتبار وجود ما يعدّه و إن لم يلتفت إلىٰ وحدة و «الجميع» بالعكس. ثمّ صارا في الاصطلاح بمعني واحد و عمّا ما يتكمّم بالعرض كالبياض و غير ذلك ممّا يشتدّ و يضعف كالحرارة و المركّب من أجزاء مختلفة كالإنسان المركّب من النفس و البدن.

و أمّا الجزء:

[١.] فقد يُطلق على العادّ

[٢.] و قد يُطلق علىٰ ما يكون من شيءٍ و له معه غيره و قد يخصّ هذا باسم «البعض».

[٣.] و يُطلق أيضاً علىٰ ما ينقسم إليه الشيء في الوجود لا في الكمّ كالهيولىٰ و الصورة، و النفس و البدن.

المقالة الخامسة
فيها عشرة[1] فصول

١. F: تسعة.

الفصل الأوّل

في بيان معني الكلّي و الجزئي و أنّهما عرضان للمعني و أنّ ما يصدق عليه أنّه كلّي كيف يكون موجوداً في الخارج و كيف لايكون /679/ إلّا في الذهن[1]

بالحريّ أن نتكلّم في الكلّي و الجزئي؛ لأنّهما أيضاً من العوارض الخاصّة بالموجود المطلق.

فاعلمْ أنّ الكلّي يُقال علىٰ ثلاثة أوجه:

[.١] يُقال على المعني المقول علىٰ كثيرين بالفعل، كالإنسان.

[.٢] و على الذي يجوز أن يُحمل علىٰ كثيرين و إن لم‌يكونوا بالفعل موجودين.

[.٣] و على الذي يجوز أن يُحمل علىٰ كثيرين إذا نُظر إليه من حيث هو ولكن لايجوز لمانعٍ خارجيٍ كالشمس و الأرض و الإله[2].

و يمكن جمعُ هذه الثلاثة في هذا المعني؛ أي الذي لايمنع نفسُ تصوّرِه عن أن يُقال علىٰ كثيرين.

و يجب أن يكون المراد بـ«الكلّي» المستعمَل في المنطق هذا.

فالجزئي يكون هو الذي يمنع نفسُ تصوّرِه عن أن يُقال علىٰ كثيرين، كذات زيد.

فالكلّي من حيث هو كلّيٌ ليس إلّا ذلك المعني لا فرساً و لا انساناً و لا غير ذلك، بل الإنسان بما هو إنسانٌ إنّما هو إنسانٌ، لا كلّي و لا جزئي، و لا موجود في الخارج و لا في الذهن، لا بالقوّة و لا بالفعل، و لا واحد و لا كثير، بل كلّ ذلك معانٍ يقترن بها؛ فإذا اقترن بـ«المطابقة لكثيرٍ» كان كلّياً و إذا اقترن بـ«خواصّ مشخّصة» كان جزئياً و هكذا.

---

١. F: في الامور العامة و كيفية وجودها.

٢. و في F: لم‌يمثّل بالإله و اكتفى بالشمس و الأرض.

فإذا سئلنا «أنّ الفرس أ هو ألفٌ أم ليس بألفٍ؟» كان جوابنا «إنّه ليس من حيثِ هو فرسٌ بألفٍ»؛ و أمّا إذا سئلنا عن موجبتَين مستلزمتَين للنقيضَين فلايلزمنا الجوابُ بشيءٍ منهما؛ فإنّه إنّما يلزم الاتّصافُ بإحديٰهما إذا لميتّصف بالأُخرىٰ لا أن تكون تلك عين هويّة الموصوف؛ فالإنسان و إن لميخل إمّا أن يكون واحداً أو كثيراً إلّا أنّه لايلزم أن يكون هو من حيث هو إنسانٌ أحدَهما، بل ليس من حيث هو إنسانٌ إلّا الإنسان؛ و إذا سئلنا «أنّ الإنسانية التي في زيد هل هي غير التي في عمرو؟» كان جوابنا أن نقول له «لا» و لايلزم منه أن يكون عينَها؛ لأنّ هذا سلبٌ مطلقٌ معناه أنّ الإنسانية بما هي إنسانيةٌ ليست إلّا إنسانيةٌ لا في زيد و لا في عمرو و لا غير ذلك؛ فكونها غير ما في عمرو أيضاً أمر زائد على ذاتها، بل قوله «إنّها هل هي غير ما في عمرو» لايخلو:

ـ إمّا أن يُراد به أنّ الإنسانية التي في زيد و المراد هو الإنسانية المطلقة؛ فهو تناقضٌ.

ـ و إمّا أن يُراد الإنسانية مطلقاً؛ فيلغو ذكرُ زيد إلّا أن يكون المرادُ الإنسانيةَ التي عرض لها في الخارج أنّها في زيد ولكنّا أسقطنا عنها هذا الاعتبارَ و حينئذٍ أيضاً تكون الإنسانية مع أمر آخر لا من حيث هي.

فإن قيل: فأنتم أيضاً إذا أجبتُم قلتُم ليس كذا و كذا؛ و هذا اعتبارٌ زائدٌ على المهيّة.

قلنا: نحن لانقول «إنّه من حيث هو ليس كذا»، بل إنّما نقول: «إنّه ليس من حيث هو كذا» علىٰ أنّ هذا سؤالٌ عن الإنسان المهمل؛ فلايصلح للجواب إلّا أن يُراد الإنسان المعهود و حينئذٍ فيجب أن لايكون «من حيث هو إنسانٌ» قيداً له؛ إذ لايكون قيداً له إلّا و يجعله مهملاً إلّا أن يكون المراد بالحيثية من حيث هو ذلك الإنسان المشار إليه؛ فحينئذٍ لميعتبر مجرّد الإنسان، بل مع زيادة الإشارة إليه.

فلنُساهل في هذه الأُمور ولنقل بأنّ كلّاً من طرفَي السؤال بالموجبتَين مسلوبٌ؛ فإنّ الإنسان مثلاً و إن كان في الخارج لايخلو عن العوارض ـ من الوحدة و الكثرة و الهوهويّة و الغيرية و غير ذلك ـ إلّا أنّها ليست له من حيث يؤخذ إنساناً فقط؛ فالإنسانية التي في زيد غير التي في عمرو بالنظر إلىٰ وجودها الخارجي و اكتناف الأعراض؛ فللأعراض مدخلٌ في ثبوتِ شخصِ زيد، كأنّها أجزاء له؛ و تأثيرٌ في الإنسان بأنّه منسوبٌ إليه.

ولْنكرّر ما ذكرناه بعبارةٍ أُخرىٰ؛ إعلمْ أنّ هنا:

[١.] شيئاً محسوساً هو الإنسان مع الموادّ و الأعراض و هو الإنسان الطبيعي

[٢.] و شيئاً آخر غير محسوس هو الإنسان المنظور إليه بذاته من غير مخالطةٍ بمادّةٍ و عرضٍ و هذا لا هو عامّ و لا خاصّ و لا واحد و لا كثير و لا بالفعل و لا بالقوّة و لا جنس و لا نوع و لا شخص و لا موجود خارجاً و لا ذهناً إلى غير ذلك؛ إذ الإنسان العامّ مثلاً ليس نفسَ الإنسان و كذا الإنسان الواحد ـ إلىٰ آخره ـ و إن كان في الخارج لايخلو عن هذه الأُمور؛ فمقارنتُه لهذه الأُمور أمرٌ عارضٌ له؛ فذاته بذاته متقدّمٌ عليه من حيث عروض هذه له؛ فهو متقدّمٌ على أشخاصه تقدّمَ الجزءِ على الكلِّ و البسيطِ على المركّبِ و كذا على الإنسان الكلّي.

ثمّ إنّ هذا الإنسان ـ أي الإنسان ذاته بذاته ـ موجودٌ و إن كان وجودُه في أشخاص و هو ليس إنساناً مّا و إن كان يلزمه أن يكون إنساناً مّا ولكن ليس ذلك لحقيقتِه و مهيّتِه؛ و لاريب [في] أنّه إذا كان إنسانٌ مّا موجوداً لزم أن يكون الإنسان موجوداً؛ و هذا كالبياض الذي لايوجد مفارقاً للمادّةِ لكنّه بذاته ليس مأخوذاً معه مادّة.

لايُقال: إنّ الإنسان بما هو إنسانٌ لايجوز أن يكون موجوداً؛ فإنّ الموجود في الأشخاص ليس إلّا إنساناً مّا لا الإنسان بما هو إنسانٌ. ثمّ الإنسان بما هو إنسانٌ موجودٌ؛ فهو موجودٌ مجرّداً؛ فإن وُجد في هذا الشخصِ لميخل إمّا أن يكون خاصّاً أو غير خاصّ. فعلى الأوّل لايكون الإنسان بما هو إنسانٌ؛ و على الثاني يلزم وجودُ معني واحدٍ بالعدد في كثيرين هم الأشخاص.

لأنّا نقول:

[١.] لانسلّم أنّه إذا كان الموجود إنساناً مّا لزم أن لايكون الإنسان بما هو إنسانٌ لا بشرط شيء موجوداً.

[٢.] و لانسلّم أنّه لايخلو إمّا أن يكون خاصّاً أو غير خاصّ:

ـ إن أراد أنّه من حيث هو إنسانٌ لايخلو عنهما؛ فإنّه من حيث هو إنسانٌ ليس إلّا إنساناً لا خاصّ و لا غير خاصّ

ـ و إن أراد أنّه لايخلو عنهما في الوجود فهو مسلّمٌ و لايضرّنا و لايجديه؛ فإنّ هذا العروض و لزومه لايغيّر أصل الذات من حيث هي.

واعلمْ أنّه حقٌّ أن يُقال: «إنّ الحيوان بما هو حيوانٌ لايجب أن يُقال عليه عمومٌ أو خصوصٌ» و ليس بحقٍ أن يُقال: «إنّ الحيوان بما هو حيوانٌ يجب أن لايُقال عليه عمومٌ أو خصوصٌ» وإلّا لم‌يكن حيوان عامّاً و لا خاصّاً لمنافاتهما مقتضي المهيّة حينئذٍ؛ و لذا كان بين الحيوان المجرّد لا بشرط شيء و الحيوان المجرّد بشرط التجريد عن الأشياء فرقٌ بيّنٌ؛ فإنّ الأوّل موجودٌ في الأعيان في ضمن الأشخاص التي هي الحيوان بشرط الاقتران؛ فإنّ في ضمن المقترن ولو بألف شيء ذلك المقرون من حيث مهيّته بلا نظرٍ إلى الاقتران؛ و لايجب من ذلك أن يكون له مجرّداً وجودٌ و هو ظاهرٌ؛ و أمّا الثاني فلا وجود له إلّا في الذهن؛ ولو كان موجوداً في الأعيان لجاز أن يكون للمُثُل الأفلاطونية وجودٌ؛ ولو كان موجوداً في الأعيان فليس ذلك موضعَ نظرنا؛ فإنّا إنّما ننظر هيٰهنا في مهيّة الحيوان المقول علىٰ كثير؛ و أمّا المبائن الذي لايُقال عليها فلا حاجة لنا إلى البحث عنه هنا؛ فالحيوان المأخوذ مع عوارضه هو الشيء الطبيعي و المأخوذ بذاته هو الطبيعة التي وجودُها أقدم على الأوّلِ تقدّمَ البسيطِ على المركّب و هو الذى يُقال: «إنّ وجوده وجودٌ إلهيٌ» أي موجودٌ قصداً بعناية الله تعالى؛ و أمّا اختصاصه بالموادّ المعيّنة و العوارض المخصوصة فهو و إن كان أيضاً بعنايته تعالى إلّا أنّه بسبب الطبيعة الجزئية.

واعلمْ أنّه كما أنّ للحيوان ـ مثلاً ـ أنحاء من الوجود في الأعيان ـ كما ذكرنا ـ كذلك له أنحاء وجود في العقل؛ فإنّه قديُعقل مجرّداً من حيث هو هو؛ و قديُعقل من حيث يطابق الآحاد و هو بهذا الاعتبار كلّيٌ و هو صورةٌ واحدةٌ حصلت بالانتزاع و هي بالنسبة إلى النفس الشخصية شخصيةٌ و إن كانت كلّيةً بالنظر إلى الأشخاص في الخارج؛ فيتكثّر بتكثّرِ الأنفس؛ فلها أيضاً مفهومٌ كلّيٌ مقولٌ علىٰ أشخاصها الكثيرة.

فقدعُلم:

[۱.] أنّ المعاني الكلّية بأيّ اعتبارٍ توجد في الخارج و تكون في أشخاص كثيرة و أيٍّ اعتبارٍ لاتوجد إلّا في الذهن.

[۲.] و أنّه لا ضير في وجود المعني الكلّي في كثيرٍ و أمّا الأمر الواحد بالعدد فلا خفاءَ في أنّه يمتنع أن يُحمل علىٰ كثيرٍ.

الفصل الثاني
في أنّ لحوق الكلّية للطبائع ليس إلّا في الذهن و بيانِ أنّ الصورة الموصوفة بالكلّية شخصيةٌ باعتبارٍ آخر و به يتبيّن معني مطابقة الكلّي للكثيرين و في الفرق بين الكلّي و الكلّ[١]

قدعلمتَ أنّ الكلّي هو الطبيعة التي عرض لها أحدُ المعاني الثلاثة المجموعة في معني واحد و من الظاهر أنّه لا وجود مفرداً لهذا المعني في الأعيان؛ فليس الكلّي بما هو كلّيٌ موجوداً منفرداً بنفسه و إنّما يُتشكّك في أنّه هل له في الخارج وجودٌ عارضيٌّ؟

قلنا: بل إنّما الموجود طبيعةُ الانسان ـ مثلاً ـ بما هو إنسانٌ و إن كان وجودُه ليس داخلاً في مهيّتِه و أمّا كلّيتُه فإنّما يعرض له في الذهن، بل:

[١.] إن كان النوع من المفارقات استحال أن تكون له أفراد، بل لابدّ من أن ينحصر في الخارج في فردٍ؛ فإنّ تكثّرَ هذا النوعِ إمّا بالفصول أو الموادّ أو الأعراض؛ و الكلّ باطلٌ.

فالأوّل لأنّه نوعٌ واحدٌ.

و الثاني لأنّه مفارقٌ.

و الثالث لأنّ الأعراض لايخلو إمّا أن تكون لازمةً للطبيعة أو لا. فعلى الأوّل يجب أن لاتختلف فيها و على الثاني لميكن بدٌّ من أن يكون اختلافُ الأعراض مستنداً إلى المادّة.

[٢.] و إن كان من المادّيات فإنّما يوجد إذا وجدت المادّةُ مستعدّةً لأعراض و أحوال؛ و بذلك تتكثّر أفرادُه؛ هذا.

و أمّا الجنس فلا وجود له ما لميصر نوعاً؛ و لو كانت الكلّية موجودةً في الخارج صفةً لهذه الطبائع لزم أن يكون شيءٌ واحدٌ بعينه موجوداً في كثيرين؛ فتكون الإنسانية التي في زيد عينَ التي في عمرو؛ و ليس كذلك؛ وإلّا لاقترن بزيدٍ من العوارض ما اقترن بعمرو و بالعكس؛ و يلزم من ذلك اتّصافُ شيءٍ واحدٍ بالأضداد و لاسيّما إن كان الجنس بالنسبة إلى الأنواع كالنوع بالنسبة إلى الأفراد؛ فإنّه يلزم أن يكون شيءٌ واحدٌ ناطقاً و غيرَ ناطق و نحو ذلك؛ فإنّما الكلّية

---

١. F: في كيفية كون الكلية للطبائع الكلية و إتمام القول في ذلك و في الفرق بين الكل و الجزء و الكلي و الجزئي.

تعرضها في العقل و ذلك بمعني أنّ أيَّ فردٍ من هذه الأفراد المتّفقة في المهيّة بحيث إذا حصل في العقل حصل منه هذه الصورةُ بعينها و هذا الأثرُ؛ و ليس إذا حصل فردٌ حصل أثرٌ ثمّ إذا حصل فردٌ آخر حصل أثرٌ جديدٌ و صورةٌ أُخرىٰ بخلاف ما إذا حصل في العقل شيءٌ آخر لايوافق هذه الأفرادَ؛ فإنّه تحصل منه صورةٌ أُخرىٰ؛ فهذا معني مطابقة هذه الصورة لتلك الأفراد و معني كلّية الصورة المعقولة.

ثمّ إنّ هذهِ الصورة باعتبار أنّها صورةٌ في العقل أمرٌ شخصيٌّ و لا محذور في أن يكون شيءٌ واحدٌ باعتبارٍ كلّياً و باعتبارٍ آخر شخصياً باعتبارٍ جنساً و بآخر نوعاً؛ فهذه الصورة بذاتها واحدةٌ شخصيةٌ و باعتبارِ إضافاتِها إلى الأُمور الخارجية كلّيةٌ مشتركةٌ؛ ولو لميكن ذاتاً واحدةً لها إضافاتٌ لمتكن هناك شركةٌ.

ثمّ إنّ النفس ربّما تتصوّر أمراً تعمّ هذه الصورةَ و غيرَها من الصور العقلية التي فيها أو في نفسٍ أُخرىٰ؛ فيكون نسبة ذلك الأمر إلىٰ هذه الصور كنسبة تلك الصورةِ إلى الأفراد الخارجية. ثمّ هذا الأمر من حيث إنّه صورةٌ في النفس أيضاً شخصيٌّ.

و لمّا كان للنفس أن تعقل كلَّ ما عقل فلايقف ذلك إلىٰ حدٍّ، بل يذهب إلىٰ غير النهاية بالقوّة لا بالفعل؛ إذ لايلزم من تعقّلِ الشيءِ تعقّلُ لازمِه القريبِ فضلاً عن غيره؛ ولو لزم ذلك لزم أن يعقل مناسبات عدد تصوّر إلىٰ أعداد لا نهاية لها و أن يعقل الجذور الصمّ؛ فللطبائع أربعة اعتبارات:

[١.] اعتبارها بذواتها

[٢.] و اعتبارها من حيث تحتمل أن تعقل صورةً كلّيةً

[٣.] و اعتبارها من حيث عقلت بالفعل صورةً كلّيةً

[٤.] و اعتبارها من حيث إنّها إذا قارنت هذه المادّة و الأعراض كانت هذا الشخص؛ /682/ و إذا قارنت مادّة أُخرىٰ و أعراضاً أُخر كانت شخصاً آخر.

فبالاعتبار الأوّل و الأخيرَين موجودة في الأعيان و ليست بها كلّية، بل إنّما هي كلّية بالاعتبار الثاني؛ فلا معني لوجود الكلّي في الأعيان إلّا وجود شيءٍ تعرضه الكلّيةُ في العقل في الأعيان؛ هذا.

و أمّا الفرق بين الكلّ و الكلّي فمن وجوه:

منها: أنّ الكلّ من حيث هو كلٌّ موجودٌ في الأعيان بخلاف الكلّي، على ما عرفتَ.

و منها: أنّ الكلّ يُعدّ بأجزائه دون الكلّي.

و منها: أنّ الأجزاء مقوِّماتُ الكلّ دون الجزئيات للكلّي.

و منها: أنّ الكلّ لايقوِّم أجزائه و الكلّي يقوِّم. أمّا الأنواع فلتركّبها من كليّين و أمّا الأشخاص فلتركّبها من النوع و الأعراض الشخصية.

و منها: أنّ الكلّي كلّيٌ لكلٍّ من جزئياته و الكلّ ليس كلّاً لكلٍّ من أجزائه.

و منها: أنّ أجزاء كلّ كلٍّ متناهٍ بخلاف الكلّي.

و منها: أنّ أجزاء الكلّ لابدّ و أن تكون حاضرةً معاً بخلاف جزئيات الكلّي.

إلىٰ غير ذلك من فروق لاتخفىٰ.

الفصل الثالث

في الفرق بين الجنس و المادّة و بين الفصل و الصورة و بيان أنّ المتقدّم على النوع هو المادّة دون الجنس في الأعيان و في الأذهان؛ و كذا الصورة دون الفصل[1]

قدعرفتَ أنّ الجنس كانت له معانٍ عند اليونانيين ولكن تلك المعاني كلّها الآن متروكة إلّا المعني المنطقي المعلوم و الموضوع و قدنستعمله في قولنا «هذا من جنس ذلك» و نريد به أنّه من نوعه و ممّا يشاركه في حدّه.

و النوع كانت له معانٍ مهجورةٌ عندنا و إنّما نعني به الآن معنيَين: [۱.] المعني المنطقي و [۲.] الصورة؛ و الآن نقصد المعني المنطقي للجنس؛ فنقول: إنّه معني معقولٌ علىٰ نحوٍ من التصوّر لو تغيّر عنه يسيراً لم‌يكن جنساً و كذلك أخواته الأربع.

فاعلمْ أنّه يُقال للجسم مثلاً «إنّه جنس الإنسان» و يُقال تارةً أُخرىٰ «إنّه مادّة الإنسـان» و

۱. F: ـ و بيان... الفصل.

كونه مادّةً ينافي جنسيّته؛ فإنّ المادّة جزءٌ في الوجود لايمكن حملُها على المركّب منها و من غيرها؛ فلابدّ و أن يكون اعتباره جنساً غير اعتباره مادّةً؛ و لابدّ لنا من بيان هذين الاعتبارَين.

فنقول: إنّ الجسم مثلاً

ـ إن اعتُبِر من حيث إنّه جوهرٌ ذوأقطارٍ ثلاثةٍ بشرط أن لايكون منضمّاً إليه شيءٌ آخر حتّىٰ لو انضمّ إليه كان خارجاً عنه مضافاً إليه كان مادّة لنحو الحيوان و النبات و الإنسان غير محمول علىٰ شيءٍ من ذلك.

ـ و إن اعتُبِر من حيث إنّه جوهرٌ ذوأقطارٍ ثلاثةٍ من غير أن يتعرّض لشيءٍ آخر حتّىٰ لو انضمّ إلىٰ هذا المعني شيء آخر و صدق على المجموع هذا المعني كان جزءاً له لا خارجاً عنه كان جنساً محمولاً علىٰ كلّ ما اجتمع معناه من هذا المعني مع شيء آخر و إن كان ألْفاً؛ فإنّه يصدق على الجسم ذي النفس ـ مثلاً ـ «أنّه موجودٌ لا في موضوعٍ»؛ فهو جوهرٌ و يصدق عليه أنّه ذوأقطارٍ ثلاثةٍ فهو جسمٌ.

و كذا الحال في نحو الحسّاس؛ فإنّك:

ـ إن أخذتَه من حيث إنّه شيءٌ أو جسمٌ له حسٌّ بشرط أن لايكون معه شيء آخر كان صورة و لايحمل عليه الجنس و هو لايحمل على الحيوان و ما تحته؛

ـ و إن أخذ من حيث إنّه شيء له حسّ مع قطع النظر عن أن يكون معه /683/ شيء آخر أو لا كان فصلاً محمولاً علىٰ كلّ ما اجتمع منه و من غيره ولو كان ألْفاً.

إذا صدق عليه هذا المعني فكلّ ما يُشكل الحال في جنسيته و مادّيته يجب أن يلاحظ بأحد وجوه ثلاثةٍ:

[١.] إمّا أن يؤخذ بشرط أن لايكون معه فصلٌ؛ و بهذا الاعتبار يكون مادّةً.

[٢.] أو يؤخذ بشرط أن يكون معه فصلٌ و قدتمّم به؛ فيكون نوعاً محصّلاً.

[٣.] أو يؤخذ لا بشرط أن يكون معه فصلٌ أو لايكون؛ فيكون جنساً.

ثمّ إنّ هذا الإشكال إنّما يكون في المهيّات المركّبة من المادّة و الصورة؛ فإنّ المادّة هناك جزءٌ خارجيٌّ لايكون محمولاً علىٰ كلّه و الجنس محمولٌ؛ و أمّا المهيّات البسيطة فيمكن فيها هذه الاعتبارات على النحو الذي في الفصل السابق.

إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ ما يُقال [من] «أنّ الجسمية تحصل للإنسان قبل الحيوانية» إنّما هو في الجسمية التي بمعني المادّة؛ و أمّا الجسمية التي هي جنسٌ فإنّما يكون موجوداً في الإنسان بعد أن تضمّن الحيوانيةَ فكيف يكون قبلها؟!

و أيضاً: إنّ الجسم المطلق إنّما وجوده بسبب وجود أنواعه؛ فهي أسباب لوجـوده لا هـو لوجودها؛ و كذلك في العقل أيضاً لايوجد الجنس إلاّ إذا حصل النوع و تمّم و جعل الفصل جزءاً منه و لو كان له بنفسه في العقل وجودٌ لم‌يكن محمولاً على النوع، بل جزء منه؛ و كذلك حال كلّ كلّي من جهة ما هو كلّي.

فقدعُلم:

[١.] أنّ الجسم مثلاً إذا أخذه العقلُ من حيث الجنسية لم‌يدره بعد إذ لايدرى أنّه عـلىٰ أيّ صورةٍ و كم صورة يشتمل؛ فهو لايدريه حتّىٰ يحصّله بضمٍّ زيادةٍ محصِّلةٍ له إليه.

[٢.] و أمّا طبيعة النوع فلايُطلب تحصيلُه؛ لأنّه محصَّلٌ، بل إنّما تطلب الإشارةُ إليه.

[٣.] و أمّا الجنس فهو و إن كان للنفس أن تطلب الإشارة إليه إلّا أنّ هذا الطلب بعد طلبِ تحصيله؛ إذ لايمكن أن يشير إلى اللون من حيث هو لونٌ بأنّه في هذه المادّة مقرون بأعراض عرضته من خارجٍ يجوز زوالُها مع بقائه كطبائع الأنواع.

الفصل الرابع
في وضعِ قانونٍ يبيِّن حالَ ما ينضمّ إلى الجنس من أنّه ينوّعه أو لاينوّعه ليتميّز المنوّعات من الصفات عن غير المنوّعات[١]

يجب علينا هٰهنا أمران:

الأوّل: معرفة ما إذا انضمّ إلى الجنس حصّله نوعاً.

و الثاني: معرفة ما إذا انضمّ إليه لم‌يجعله كذلك ولكن لا علىٰ سبيلِ تعيينِ فصولِ الأجناس أو فصول جنسٍ بأعيانها أو ما ليس بفصلٍ بعينه؛ إذ ليس ذلك في مقدورنا، بل بوضعِ قانونٍ لذلك.

و أما إذا لاحظنا بعض المعاني فربّما جهلنا أنّه فصلٌ أو غيرفصلٍ؛ فنقول: إنّه يُشترط:

---

١. F: في كيفية دخول المعاني الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس.

أوّلاً: في المعاني المنوّعة أن يكون انضيافُها إلى الجنس علىٰ سبيل القسمة.

و ثانياً: أن يكون من المحال أن ينقلب ما تحت قسمٍ إلىٰ قسمٍ آخر و يكون ذلك المشارإليه باقي الجوهر. مثلاً إن كان المتحرّك و غيرالمتحرّك منوّعَين كان محالاً أن يصير المتحرّك غيرَ متحرّك و هو باقي الجوهر، بل لابدّ من أن لايفارق قسطَه الخاصّ من الجنس و هذا قديتحقّق في غير الفصل؛ فيكون من لوازم الفصل.

و ثالثاً: أنّه لايكون اتّصافُ الجنس بهما أو بالموجب منهما بواسطةِ أمرٍ آخر، بل يكون انقسامُه بهما أوّلاً؛ إذ لو كان بواسطةٍ فقد لايكون فصلاً، بل أمراً لازماً كأن يقسّم الجوهر إلىٰ ما يقبل الحركةَ و ما لايقبل؛ فإنّ قبول الحركة لايكون للجوهر إلّا بعد أن يكون جسماً؛ و قديكون فصلاً ولكن بعيداً كتقسيم الجسم إلى الناطق و غيرالناطق؛ فإنّهما بعد التقسيم إلىٰ ذي‌النفس و عديم‌النفس؛ و هما فصلان للجسم؛ فما يحصّلهما و /684/ يخصّصهما و بيّن أحوالهما و لايكون إلّا باعتبارهما لا باعتبارِ أمرٍ خارجٍ من الناطق و غيرالناطق أيضاً يكون فصلاً ولكن بالواسطة؛ و كذلك إذا عرض الجنسَ عارضٌ لا لطبيعته، بل لما هو أعمّ منه لم‌يكن أيضاً فصلاً كما يعرض للحيوان أن يكون أبيض و أسود؛ فإنّه إنّما يعرضان له؛ لأنّه جسمٌ طبيعيٌ متحصّلٌ قائمٌ بنفسه سواء كان ذلك الجسم حيواناً أو غيره؛ و كذلك ما يعرض الجنسَ لطبيعته لكن لايعرضه لصورته حتّىٰ تنقسم صورتُه انقساماً أوّلياً، بل كان الانقسام بالصورة حاصلاً قبل ذلك.

و يصحّ توهّمُ انتفاءِ القسمَين فيه مع بقاء الجنس و تنوّعه؛ و لايمنع عروضُه للجنس أن يتنوّع بأيّ فصلٍ كان كعروضِ الذَّكَر و الأُنثىٰ للحيوان؛ لأنّهما يعرضان لأنّ المنيّ الذي كان صالحاً لصورةِ الحيوان و متعيّناً لفصلٍ خاصٍّ عرض له انفعالٌ حارٌّ؛ فصار ذَكَراً أو باردٌ؛ فصار أُنثىٰ؛ و هذا الانفعال لايمنعه أن يقترن بأيّ فصلٍ كان؛ فلاتؤثّر الذكوريةُ و الأُنوثيةُ في التنويع حتّىٰ لو توهّمنا حيواناً لا ذَكَراً و لا أُنثىٰ صحّ بخلاف ما إذا توهّمنا حيواناً لا ناطقاً و لا أعجم؛ هذا.

و لايكفي في الفرق بين العوارض الخاصّة القاسمة و الفصول أنّ العوارض ما يعرض من جهة المادّة؛ فإنّ الغاذي و غير الغاذي أيضاً إنّما يكون للجسم من جهة المادّة، بل ينبغي أن يُقال: إنّ المادّة إذا تحرّكت إلىٰ قبولِ صورةٍ لتحدث نوعاً؛ فربّما تعرضها في أثناء الحركة عوارض يختلف بها حالُها في الأفعال الصادرة عنها ليست تلك العوارض من الغاية المقصودة، بل إمّا

مانعة عن الوصول إلى الغاية و لا كلام فيها أو موجبة لاختلافٍ في ما يُناسب الغايةَ لا في نفس الغاية أو في أُمور خارجةٍ غير مناسبة؛ فهذه العوارض ليست بفصول البتّة كالذكورة و الأُنوثة؛ فإنّهما يوجبان اختلافاً في آلات النسل و لاشك أنّ التناسل بعد الحياة و بعد التنوّع؛ فلا محالة لاتكونان من الفصول.

الفصل الخامس
في بيان أقسام ما يعرض الجنسَ
و الميز بين ما يلزمه ممّا لايلزمه من هذه الأقسام
و بيان طريق حصول شيءٍ واحدٍ من الجنس و الفصل و هما متغائران[١]

أمّا الأوّل فنقول: إنّما تعرض الجنسَ إمّا لازمة له أو غير لازمة؛ و اللازمة إمّا لازمة لنفسه أو لجنسه أو لفصل جنسه أو لفصله المقوّم أو لموادّ هذه أو لأعراضها؛ و أمّا ما يلزم ما تحت الجنس من الأنواع و الفصول و الأعراض فليس من لوازمه؛ إذ يلزم من ذلك أن يلزمه النقيضان.

و أمّا الثاني فنقول: إنّا إذا رأينا جسماً مشاراً إليه و حملنا عليه أنّه جسمٌ فلسنا نعني به أنّه مجرّد الصورة الجسمية و المادّة التي هي قابلة لتلك الأعراض المشخِّصة، بل إنّما نعني أنّه جوهرٌ له طولٌ و عرْضٌ و عمقٌ سواء كان هذا الحمل عليه أوّليّاً أو لا؛ و أمّا الجسم بذلك المعني فليس إلّا مادّته و جزءه.

فإن قيل: فعلىٰ هذا لايكون طبيعة الشخص غير طبيعة الجنس و قدأجمع الحكماء علىٰ أنّ للشخص أعراضاً و خواصّ خارجة عن طبيعة الجنس.

قلنا: معني ذلك أنّ طبيعة الجنس من حيث تعمّ لاتحتاج إلى تلك الخواصّ و الأعراض حتّىٰ لو لميكن شيء منها لميضرّ ذلك في وجود الجسم؛ فليس الجسم بما هو جسمٌ ممّا يفتقر إليها لا أنّها لايحمل على الجملة وإلّا لميكن الكلّي محمولاً علىٰ أشخاصه، بل يكون جزءاً من كلٍّ منها و لا هكذا حكم الكلّي.

---

١. F: الفصل الخامس فى النوع.

الفصل السادس

في النوع[۱]

إعلمْ أنّه الطبيعة المتحصّلة خارجاً و عقلاً؛ فإنّ الجنس إذا تحصّلت مهيّتُه بـأُمورٍ مـحصّلةٍ لم‌يكن للعقل طلبٌ إلّا /685/ طلب تحصيله بالإشارة؛ و بعد التحصّل تلزمه عوارض بها يُشار إليه؛ و هذه الأعراض إمّا إضافات محضة من غير أن يكون في الذات معني زائد كما في الأُمور البسيطة المجرّدة و الأعراض أو معاني زائدة؛ و هذه المعاني بعضها بحيث إذا توهّم ارتفاعها لزم أن تكون الذات مرتفعةً و بعضها لا كذلك؛ فلايوجب رفعُها إلّا ارتـفاع المـغائرة للآخـرين إلىٰ مغائرة أُخرىٰ.

الفصل السابع

في بيان الفصل الحقيقي و دفعِ ما يورد علىٰ وجوده

و فيه تبيينُ أنّ مبادئ الفصول لِمَ تكون و لِمَ لاتكون[۲]

إعلمْ أنّ الفصل الذي هو أحد الكلّيات الخمسة ليس مثل النطق و الحسّ؛ فإنّهما إنّما يحملان علىٰ نطق هذا و نطق ذاك و على السمع و البصر لا على الذي جُعلا فصلاً له مـن الإنـسـان و الحيوان؛ فلْتُسمّ هذه «مبادئ الفصول».

و أمّا الفصول فهي نحو الناطق و الحسّاس و غيرهما؛ و هذه الفصول هي التي الجنس هي بالقوة؛ فإذا صارها بالفعل كان أنواعاً؛ و قدعرفتَ معني اتّحاد الفصل و الجنس و النوع إلّا أنّ هنا شكّاً في وجود الفصل لابدّ و أن يذكر و يحلّ؛ و ذلك أنّ كلّ نوعٍ فإنّما ينفصل عن شركائه بالفصل. ثمّ الفصل أيضاً معني من المعاني؛ فلايخلو إمّا أن يكون أعمّ المحمولات أو مندرجاً تحت أعمّ المحمولات؛ و الأوّل باطلٌ؛ فإنّا نعلم أنّ الناطق ليس مقولة و لا كالمقولة في العموم؛ فتعيّن الثاني؛ و كلّ معني مندرج في عامٍّ لابدّ و أن يمتاز عن مشاركاته بفصلٍ؛ فيكون للفصل فصلٌ و هكذا إلىٰ أن يذهب إلى غير النهاية.

فنقول: أوّلاً إنّ المحمول علىٰ شيءٍ علىٰ قسمَين: إمّا أن يكون مقوِّماً لمهيّةِ الشيء الموضوع

---

۱. F: فی تعریف الفصل و تحقیقه.

۲. F: فی تعریف مناسبة الحد و المحدود.

أو لا، بل يكون عارضاً له؛ و لاشكّ أنّ الأخصّ تحت أعمّ لايلزم أن يكون ذلك الأعمُّ مقوِّماً له و إذا لم‌يكن كذلك لم‌يجب انفصالُه عن مشاركاته فيه بفصلٍ، بل يكون الامتيازُ بنفس المهيّة كانفصال اللون عن العدد المندرجَين تحت الوجود الذي هو عرضيٌ ـ علىٰ ما علمتَ ـ فإنّه بنفس المهيّة من غير احتياجٍ إلىٰ فصلٍ مميِّزٍ له. نعم! إذا كان ذلك الأعمّ مقوِّماً لمهيّة الأخصّ وجب أن يكون تميّزُ الأخصّ عن مشاركاته فيه بفصلٍ و إلّا لزم التشاركُ في تمام المهيّة.

إذا تمهّد هذا فاعلمْ أنّ الجنس يُحمل على النوع علىٰ أنّه جزءٌ منه و لايُحمل على الفصل إلّا علىٰ أنّه لازمٌ له؛ فإنّ الحيوان ليس جزءاً من الناطق مثلاً؛ فإنّ الناطق ليس إلّا شيئاً له النطق لكن لزمه أن يكون ذلك الشيء حيواناً؛ و علىٰ هذا يجب أن يُحمل ما يُقال [من] «أنّ فصل الجوهر جوهرٌ» و «فصل الكيف كيفٌ» أي يلزمه أن يكون جوهراً و أن يكون كيفاً لا أنّهما يؤخذان في حدِّه و مهيّتِه إلّا أن يُراد مبادئ الفصول من نحو النطق إذا أُريد به النفس ولكنّ الكلام في الفصول الحقيقية؛ فالفصل حقيقةً إنّما معناه شيءٌ له صفةٌ كذا مثلاً شيءٌ له النطق. ثمّ يلزمه من خارجٍ أن يكون جوهراً أو كيفاً أو كمّاً أو غير ذلك؛ فالفصل لايشارك الجنسَ المحمولَ عليه فى المهيّة؛ فلايمتاز عنه إلّا بالمهيّة نفسِها.

و أمّا النوع فيشاركه من حيث إنّه جزءٌ له و يمتاز عنه بأنّ الجنس يدخل في النوع دونه لا بفصلٍ آخر.

و أما ساير الأشياء فإن كان شيءٌ يشاركه في المهيّة كان الامتيازُ بفصلٍ و إن لم‌يشاركه إلّا في اللوازم فلا؛ و أنت خبيرٌ بأنّه لايجب أن يكون شيءٌ مشاركاً له في مهيّته و لا أن يكون هو مندرجاً تحت عامّ مقوِّم له، كما أنّ الناطق يندرج تحت جنسٍ هو المدرك إلّا أنّ المدرك لايندرج إلّا تحت /686/ الجوهر الذي هو عرضٌ له أو تحت المضاف الذي حاله أيضاً كذلك.

فقدتبيّن أنّه لايجب أن يكون امتيازُ الفصل عن غيره بفصلٍ آخر ليلزم ما ذُكر.

هذا إن أُخذ الفصل الحقيقي و إن أُخذ مبدأ الفصل من النطق و غيره فذلك لايكون إلّا في المهيّات الجوهرية المركّبة؛ فلايخلو:

[۱.] إمّا أن يُراد بـ«النطق» مثلاً كون الشيء ذا نفسٍ ناطقةٍ؛ فهو معنى مؤلَّفٌ من النسبة و الجوهر غير مندرج في واحد منهما.

[٢.] و إمّا أن يُراد نفس النفس؛ فهو جوهرٌ بسيطٌ جزءٌ لجوهرٍ مركّبٍ و الفصل بينهما هو الفصل بين البسائط و المركّبات.

و قدظهر أيضاً أنّ ما قاله من «أنّ أعمّ المحمولات مقولةٌ» ممنوعٌ إنّما المقولة أعمّ المحمولات الجنسية لا العرضية.

الفصل الثامن
في الحدّ و بيان ما يصحّ أن يُحدّ و ما لايصحّ أن يُحدّ و بيان المهيّة و الفرق بينها و بين الذات و الصورة[١]

إعلمْ أنّه كما أنّ الموجود و الواحد من الأشياء العامّة للمقولات علىٰ سبيل التشكيك كذلك الكون ذامهيّةٍ و حدٍّ؛ فإنّ الجوهر يتناوله حدّه تناولاً أوّلياً بلاتعلّقٍ بغيره؛ و أمّا الأعراض فلمّا كان تعلّقُها بالجواهر كانت حدودها و حدود المركّب منها و من الجواهر متعلّقةً بحدود الجواهر؛ فالأعراض يؤخذ فيها ما يزيد علىٰ ذواتها؛ فإنّه و إن لم‌يدخل الجوهر في ذواتها وإلّا لزم أن تكون جوهراً؛ إذ هذا من شأن المركّب من الجوهر و العرض إلّا أنّه لايدخل في حدودها و المركّبات يلزم في حدّها تكرارُ أمرٍ واحدٍ و هو الجوهر؛ إذ يجب أخذُه فيه من جهةِ أنّه جزؤه و ثانياً من جهةِ أنّه جزءُ حدِّ العرض المأخوذ فيه؛ و لا ريب [في] أنّه ليس في ذات المحدود إلّا مرّةً واحدةً؛ فتكون في الحدّ زيادةٌ على المحدود. مثلاً إذا حدّدتَ الأنْفَ الأفطس وجب عليك أن تأخذ فيه الأنف مرّةً من حيث إنّه جزؤه و أُخرىٰ من حيث إنّ الأفطس أنف عميق؛ إذ لو كان كلّ عميقٍ أفطس لزم أن يكون الساق المعمقة فطساء.

فإمّا أن لاتكون الحدود إلّا للبسائط أو تكون هذه حدوداً بطريقٍ آخر و لايمكن أن يكتفي في الحدّ بشرح الإسم.

واعلمْ أنّ مهيّة البسيط ـ أي ما به هو ما هو ـ ليست إلّا ذاته؛ إذ ليس فيه شيءٌ يكون قابلاً لمهيّةٍ؛ إذ ليس فيه إلّا الصورة بخلاف المركّب؛ فإنّ له ذاتاً و صورةً و مادّةً و مهيّةً؛ فإنّ:

ـ ذاته مجموعُ المادّة و الصورة؛

---

١. F: ـ وبيان ... الصورة.

ـ و مهيّته هي المركّب الجامع بين المادّة و الصورة و الوحدة الحادثة بينهما؛ و للجنس و النوع مهيّةٌ و للشخص بما هو شخصٌ أيضاً مهيّةٌ؛ و إطلاق المهيّةِ علىٰ هاتَين بالاشتراك ولكن لا حدّ للشخصي كما للجنس و النوع؛ و ذلك لأنّ الحدّ مؤلَّفٌ من أسماء ناعتة ليست فيها إشارةٌ إلىٰ شيءٍ معيّنٍ البتّة؛ فلايطابق محدوده إن كان شخصياً؛ و إن كان فيه لقبٌ أو إشارةٌ لميكن حدّاً، بل تسمية أو دلالة بإشارةٍ و نحوها؛ و لايمكن أن يكون تأليفُ الأُمور التي لا إشارةَ فيها مفيداً للإشارة و التشخّص. مثلاً إذا أردتَ حدّ سقراط فقلتَ «هو الفيلسوف الدين» لميكن قولك هذا إلّا كلّياً؛ و كذا إذا قلتَ «هو الفيلسوف الدين المقتول ظلماً بيد الملك الفلاني في البلد الفلاني في يوم كذا في ساعة كذا» إلىٰ غير ذلك؛ و كذا إذا قلتَ «ابن فلان»؛ فإنّ فلاناً أيضاً شخصٌ يجب أن يُعرَّف؛ فإن عُرِّف بالإشارة عاد تعريفُ سقراط إلى التعريف بالإشارة؛ فإن أُسند إلىٰ شخصٍ من النوع منحصر فيه النوع بقي تجويزُ العقلِ فسادَ ذلك الشخص و تغيّرَه. فلميكن حدّاً حقيقياً؛ /687/ و أيضاً فإنّ الجزئي في مَعرضِ التغيّرِ و الفسادِ؛ و الحدّ تصوّرٌ عقليٌ يجب دوامُ صدقِه على المحدود؛ فلو حُدَّ الجزئي لزم أن يكون الحدُّ ظنّياً غيردائم إلّا أن تنضمّ إليه إشارة.

الفصل التاسع

في بيان ما يجب أن يدخل في الحدّ من أجزاء المحدود و ما لايدخل[1]

إعلمْ أنّه كثيراً مّا تكون للمحدود أجزاءٌ هي من أجزاء الحدّ و لايلزم من نفينا أن يكون الجنس و الفصل جزئَين مقوِّمَين للنوع في الوجود أن لايكون للنوع جزءٌ أصلاً في الوجود، بل إن كان من الكمّيات أو المركّبات كان له جزءٌ لامحالة.

و الظاهر أن يكون أجزاء الحدّ أقدم من المحدود. مع أنّا نرىٰ بعضَ الأُمور بالعكس؛ فإذا أردنا حدَّ قطعة الدايرة وجب أن نأخذ فيه الدايرة و كذا إذا أردنا حدّ إصبع الإنسان وجب أخذُ الإنسانِ و إذا أردنا حدَّ الحادّة وجب أخذُ القائمة و لا ريب في أنّه لا عكس.

فحلُّ ذلك أنّه ليست هذه الأجزاء أجزاءً للنوع. أ لاترىٰ أنّه لا حاجة للدايرة في أن تكون دايرةً إلىٰ قطعةٍ و لا الإنسان في أن يكون إنساناً إلى إصبع و لا القائمة في أن تكون زاويةً قائمةً

---

١. F: فی مناسبة الحد و أجزائه.

إلىٰ حادّةٍ؟! و إنّما تكون هذه لها لانفعال موادّها علىٰ وجهٍ يوجب هذه الأجزاء لا لاستكمال صورها أو موادّها بصورها؛ و مادّة الدايرة هي السطح و هي مادّةٌ عقليةٌ؛ و لو فُرض أنّها لاستكمال موادّها لم‌تكن إلّا لوازم لها لا مقوِّمات.

فقدتبيّن أنّ الأجزاء التي للشيء من جهة انفعال عارضٍ لمادّته بلا حاجةٍ للصورة إليه غير داخلة في الحدّ.

ثمّ إن كانت هذه الأجزاءُ لاتكون للمادّةِ المطلقةِ، بل لتلك المادّة لتلك الصورة وجب أخذُ الكلِّ في تعريفها؛ فإنّها تكون بمنزلة الأعراض من الجواهر المقوِّمة لها.

ثمّ إنّ الإصبع يمتاز عن الآخرين بأنّه جزءٌ موجودٌ في الكلّ بالفعل؛ فلذلك وجب أخذُه حدّاً و في رسم الإنسان الشخصي الكامل؛ فإنّه جزءٌ ذاتيٌ له و إن لم‌يكن جزءاً لنوعيته، بخلاف الآخرين؛ فإنّه لاتكون في الدايرة قطعةٌ بالفعل، بل إذا حصلت فيها بطلت؛ إذ ليس فيها حينئذٍ خطٌّ واحدٌ محيطٌ بسطحٍ؛ و كذا القائمة إذا حصلت فيها الحادّة.

ثمّ الآخران يتمايزان بأنّ القطعة جزءٌ من دايرةٍ موجودةٍ بالفعل؛ فيعرّف بها؛ و أمّا الحادّة فلا من شرطها أن تكون جزءاً من قائمةٍ أو منفرجةٍ و لا أن تكون مقيسةً إليهما، بل هي في نفسها حادّةٌ بسببِ وضعِ أحدِ الضلعَين عند الآخر لكن لمّا كانت في الوضع إضافةٌ تعلّق بيانُ الحادّةِ بالإضافةِ و إن لم‌يدلّ علىٰ هذه الإضافة بالفعل، لصعوبتها لكنّها بالقوّة داخلة.

ثمّ إنّما يجب أخذُ القائمة في حدّها؛ لأنّ الزاوية لاتحدث إلّا بميلِ خطٍّ عن خطٍّ؛ و لاشك [في] أنّ الميل المطلق لايكفي في حدّ الحادّة؛ فإنّها تشتمل الثلاث، بل لابدّ و أن يكون ميلاً محدوداً عن شيءٍ و لمّا كان ذلك الشيء هو الخطّ لم‌يكن الممال عنه إلّا خطّاً آخر متّصلاً به على الاستقامة.

فإمّا أن يعتبر مطلقاً أو الذي يفعل المنفرجة أو الذي يفعل القائمة أو الذي يفعل الحادّة.

[١.] و لايمكن الأوّلُ، لعمومه الثلاث.

[٢.] و لا الثاني؛ لأنّ الميل عن المنفرجة ربّما يكون مع بقاء المنفرجة.

[٣.] و لا الرابع؛ و هو ظاهرٌ.

[٤.] فتعيّن الثالث لكن بمعني أنّها الحادثة عن خطّين قام أحدُهما علىٰ آخر و مال عنه

أقرب من ميله عنه لو كانت الزاوية قائمةً حتّىٰ يكون هذه أصغر من قائمة لو كانت فقدقيست بقائمةٍ بالقوّة التي بالفعل؛ أي القريبة من الفعل؛ فإنّ القوّة البعيدة قوّةٌ بالقوّة. مثلاً قوّة الإنسانية في الغذاء بالقوّة و في المنيّ بالفعل؛ و كذا الحال في المنفرجة؛ ففي القائمة مساواةٌ و مماثلةٌ و تشابهٌ؛ /688/ و فيهما خروجٌ عن ذلك؛ فلابدّ من أن يعرّفا بها كأن يُقال: «إنّ الحادّة هي أصغر زاويتَين مختلفتَين تحدثان من قيام خطٍّ علىٰ خطٍّ» و «المنفرجة أكبرهما». فقدأُشير فيهما إلى القائمة؛ فإنّ الأصغر ما ينقص عن المثل و الأكبر ما يشتمل على المثل و زيادةٍ؛ فبالمثل تتحقّق معرفتُهما و بالمتشابه يتحقّق غير المتشابه.

الفصل العاشر

في بيان أنّ للحدّ اعتباراً به يكون عين المحدود و آخر به يكون كاسباً له

لقائلٍ أن يقول: إنّ الإجماع واقعٌ علىٰ أنّ الحدّ ليس إلّا مهيّة المحدود؛ و الجنس و الفصل مأخوذان في الحدّ جزءان له؛ فيجب أن يكون معنياهما جزئين للمحدود؛ فلايصحّ حملُ الجنس علىٰ طبيعة النوع و لا حمل الفصل؛ لأنّهما جزءان منها.

فنقول: ليس الحدّ كـ«الحيوان الناطق» مجموع الجنس و الفصل بمعني المعني المركّب منهما حتّىٰ يكون حدُّ الإنسان هو مجموع الحيوان و الناطق، بل إنّما هو الحيوان الذي هو بعينه الناطق؛ فإنّ الحيوان كان غير متحصّل؛ فإنّه كان بمعني «الجسم ذي النفس الدرّاكة» و لميكن إدراكُ الدرّاكة بمحصّل أنّه بالحسّ أو بالتخيّل أو بالنطق؛ فإذا أُريد تحصيله قيل «ناطق»؛ فليس كونه ذانفسٍ ناطقةٍ أمراً ضمّ إلىٰ كونه ذانفسٍ درّاكةٍ.

ثمّ هذا الإبهام ليس إلّا في الذهن؛ إذ في الخارج لايكون الحيوان إلّا ناطقاً أو غيره ولكنّ الذهن إذا لاحظ مفهومَ «ذي‌النفس الدرّاكة» لميعلم أنّه ذونفسٍ درّاكةٍ بالحسّ أو بالنطق أو بغيرهما حتّىٰ يفصّل؛ فحدّ الحيوان إنّما يذكر فيه الحسّاس إقامةً للّازم مقامَ الملزوم؛ و المراد إنّما هو ذومبدأ الحسّ؛ أي النفس التي يلزمها الحسُّ و كذا المراد بـ«الناطق» في الإنسان؛ و لذا يُجمع بين الحسّاس و المتحرّك بالإرادة؛ لأنّ النفس كما هي مبدأ للحسّ كذلك مبدأ للحركة؛ فاختيارُ أحدِهما و تركُ الآخر ترجيحٌ من غير مرجّحٍ.

ثمّ ينبغي أن يُراد بـ«الحسّ» ما يعمّ الظاهري و الباطني؛ فذكرُ هذه الألفاظ إنّما هو لقصورنا عن تعبير حقيقة الفصل؛ فنقيم اسمَ لازمه مقامَ اسمه؛ و ربّما لمنشعر بحقيقة فصله؛ فنعبّر باللازم.

ثمّ لاشكّ [في] أنّ الحيوان ليس جنساً من حيث إنّه جسمٌ ذوحسٍّ فقط، بل لا بشرط، كما قدعرفتَ؛ فعُلم أنّ الفصل يتّحد بالجنس بمعني أنّه متضمّن للجنس[١] بالقوّة لا أنّه ملتزمٌ له لا كاتّحاد المادّة بالصورة و الجزء بالجزء؛ فإنّ الاتّحاد علىٰ أنحاء:

[١.] منها: اتّحاد المادّة بالصورة الذي لايكون أحدُ الجزئَين فيه بالفعل إلّا مع انضمام الجزء الآخر به.

[٢.] و منها: اتّحاد أشياء لا حاجة لشيءٍ منها إلىٰ شيءٍ منها علىٰ سبيل الامتزاج و الاستحالة أو التركيب كاتّحاد العناصر و أجزاء السرير.

[٣.] و منها: اتّحاد ما يقوّم بعض أجزائه بنفسه و لايقوّم بعضها إلّا بالآخر كاتّحاد الجسم و البياض.

و هذه الثلاثة لايكون الجزء فيها عينَ الكلّ و لا عين جزء آخر؛ و لايُحمل شيءٌ من الأجزاء علىٰ شيءٍ منها و لا على الكلّ بالتواطئ.

[٤.] و منها: اتّحاد شيءٍ بشيءٍ هو هو بالقوّة؛ إذ ربّما تصوّر الذهنُ معني يجوز أن يكون أشياء كثيرة كلّ منها عينه في الخارج؛ فينضمّ[٢] إليه معني آخر ليعيّن وجوده؛ فالآخرية و الضمّ إنّما هو من حيث الإبهام و التعيين. مثلاً إذا تصوّر المقدار جوّز أن يكون هو في الخارج خطّاً و أن يكون سطحاً و أن يكون جسماً؛ فإنّه بمعني القابل للمساواة لا بشرطٍ لا بشرط لا ـ كما عرفتَ ـ و لايكون لهذا تحقّقٌ في الخارج إلّا في ضمن أحد هذه الثلاثة إلّا أنّ الذهن يجعل له بنفسه وجوداً مغائراً لها؛ فيضيف إليه ما يخصّصه بأحد هذه لا علىٰ سبيلِ ضمِّ الزيادة إليه، بل علىٰ ما عرفتَ؛ فالكثرة التي فيه ليست من حيث الإبهام و التحصّل. فهكذا /689/ يجب أن يُفهم حالُ الفصل مع الجنس.

ثمّ إنّ من النوع ما يكون مركّباً؛ فالجنس مأخوذٌ من مادّته و الفصل من صورته و إن لمتكونا مادّته و صورته؛ و منه ما لا تركيب فيه أصلاً إلّا من حيث الجنس و الفصل من حيث أن أُخذ

---

١. S: الجنس.
٢. S: فيضم.

الجنس مرّةً محصّلاً بالقوّة و أُخرىٰ محصّلاً بالفعل و ليس ذلك إلّا في الذهن؛ و علىٰ كلّ تقديرٍ لابدّ من أخذهما معاً في الحدّ علىٰ أن يكون كلٌّ منهما جزء الحدّ؛ إذ لايكفي أحدهما البتّة؛ إذ لايُحمل شيءٌ منهما على الحدّ و لا الحدّ علىٰ شيءٍ منهما؛ فبهذا الاعتبار يكون الحدُّ مؤلَّفاً؛ و أمّا إذا اعتبرت أنّهما في الحقيقة أمرٌ واحدٌ و الحدّ يفيد طبيعةً واحدةً لم‌يكن في الحدّ تأليفٌ؛ فبهذا الاعتبارِ يكون الحدُّ عينَ المحدود و لايكون له جزءٌ، بل يكون الجنس و الفصل محمولَين عليه؛ و أمّا بالاعتبار الأوّل فكلّا، بل إنّما يكون كاسباً له و لايُحمل عليه شيءٌ من الجنس و الفصل، بل يكونان جزئَين له.[1][2]

---

١. هامش S: تمّ بلغ عرضي له علىٰ أصله الذي بخطّي و كتب مؤلّفه محمّد بن الحسن عفا اللّه عنهما.

٢. إعلم أنّ المقالة الخامسة في F تشتمل علىٰ تسعة فصول و في S علىٰ عشرة فصول ولكن ليس معني هذا زيادة مباحث S علىٰ F بل هما من حيث المعني على السواء؛ فلذا لاأدري لماذا فعل الفاضل الهندي هكذا! أهذا سبيل إلىٰ تسهيل معني عبارات الشفاء و رفع إبهاماتها؟!

المقالة السادسة

تشتمل علىٰ خمسة فصول

الفصل الأوّل
في بيان أقسام العلّة و أحوالها و تبيينِ أنّ الاحتياج إلى العلّة إنّما هو في‌الوجود لا في‌الحدوث ولا في شيء آخر؛ فتتبيّن أنّ الباقي في بقائه محتاجٌ إلى العلّة[1]

و لمّا كانت العلّية و المعلولية أيضاً من لواحق الموجود المطلق وجب علينا البحثُ عنهما.

و قدسمعتَ أنّ العلل أربع: صورة و عنصر و فاعل و غاية.

فاعلمْ أنّ المراد:

[١.] بـ«الصورة» العلّة التي تكون جزءاً من قوام الشيء يكون به الشيء هو ما هو بالفعل.

[٢.] و بـ«العنصر» التي تكون جزءاً من قوام الشيء تستقرّ فيه قوّته و يكون به هو ما هو بالقوّة.

[٣.] و بـ«الفاعل» التي تفيد وجودَ أمرٍ مبائنٍ حتّىٰ أنّه لايكون الفاعل بالقصد الأوّل [illegible] لمفعوله حتّىٰ تكون فيه قوّة وجوده؛ فإن كان فبالعرض و لا من جهة أنهّ فاعل.

هذا مراد الإلهيين بالفاعل و هو غير مراد الطبيعيين؛ فإنّهم إنّما يريدون به ما يكون مبدءاً للتحريك فقط.

[٤.] و بـ«الغاية» ما لأجله يحصل وجودُ شيءٍ مبائنٍ له.

و وجه الانحصار أنّ السبب للشيء لايخلو: إمّا أن يكون داخلاً في قوامه أو لا.

و الأوّل إمّا أن يكون جزءاً لاتكون به وحدة الشيء بالفعل أو تكون.

---

١. F: ـ و تبيين....آخر.

فالأوّل هو العنصر و الثاني هو الصورة.

و الثاني إمّا أن يكون ما لأجله وجودُ الشيء أو لا.

فالأوّل هو الغاية.

و الثاني إمّا أن يكون بحيث لايكون وجودُ ذلك الشيء فيه بالذات و هو الفاعل أو يكون و هو أيضاً عنصر أو موضوع ولكن ليس كالأوّل.

فعلىٰ هذا التقسيم تكون المبادئ خمسة؛ فإن جعل العنصران واحداً بأن يعبّر عنهما بما تكون فيه قوّة المعلول تكون أربعة.

واعلمْ أنّ العنصر الذي هو جزءٌ لايكون علّةً للصورة، بل للمركّب؛ فإنّه لايتقوّم بالفعل إلّا بالصورة؛ فهو بنفسه بالقوّة؛ و ما بالقوّة لايكون علّةً للشيء بخلاف الذي هو موضوع العرض؛ فإنّه علّة للعرض؛ لأنّ قوامه قبل قيام العرض به إمّا بالذات فقط و هو إذا كان العرض لازماً أو و بالزمان و هو إذا لم‌يكن.

و أنّ الصورة من جهةٍ علّةٌ للمادّة و من أُخرىٰ للمركّب؛ و هما و إن اتّفقتا في أنّ العلّة ليست لشيءٍ مبائنٍ ولكنّهما تفترقان من حيث إنّها علّةٌ للمادّة من جهة إفادة وجودها ولكن بالشركة؛ فتكون جزءاً للعلّة الفاعلية لها كأحد محرّكي السفينةِ بخلاف جهة كونها علّة للمركّب؛ فإنّها علىٰ نحو ما علمتَ.

و أنّ الفاعل يفيد وجوداً ليس للآخر عن ذاته؛ و لاتكون بينهما مقارنةٌ علىٰ أن يكون أحدهما جزءاً من الآخر أو قابلاً لصورة ذلك الآخر. نعم! قدتكون بينهما مقارنةٌ بأن يكون /690/ موضوعهما أمراً واحداً كطبيعة الحجر الفاعلة لحركته؛ فإنّ كلّاً من الطبيعة و الحركة موضوعهما[1] المادّة.

واعلمْ أنّه كثيراًمّا يكون المفعول معدوماً[2] زماناً ثمّ يوجده الفاعلُ إذا تحقّقت شرائطُ وجوده و ارتفعت موانعُه؛ فهذا الشيء ـ أي هذا المفعول ـ له أن لم‌يكن و له وجودٌ و ذلك الوجود بعد أن لم‌يكن.

أمّا عدمه فلايجوز أن يكون معلولاً للفاعل؛ لأنّه بذاته معدومٌ. نعم! قدينسب إلىٰ عدمِ العلّة.

---

۱. S: موضوعها. ۲. D: مقدما.

و أمّا كون وجوده بعد أن لم‌يكن فليس أيضاً بالفاعل؛ فإنّه لايمكن إلّا أن يكون وجودُه بعد العدم و ما لايمكن إلّا أن يكون لايجوز أن يكون معلولاً لشيءٍ؛ فتعيّن أن يكون المعلول هـو وجودُه؛ لأنّه يمكن أن يكون و أن لايكون.

لايُقال: وجوده بعد عدمه أيضاً يجوز أن يكون و أن لايكون.

لأنّا نقول:

ـ إن أردتَ أنّ هذا الوجود من حيث إنّه وجودٌ يمكن أن يكون و أن لايكون فهو ممنوع؛ و لايكون لكونه بعد العدم مدخلٌ في ذلك؛ فلايكون السبب إلّا للوجود ولكن اتّفق أنّ ذلك الوجودَ بعد العدم.

ـ و إن أردتَ أنّ الوجود بعد العدم يجوز أن يكون وجوداً بعد العدم و أن لايكـون فـذلك ممنوع؛ إلّا أن لايكون وجوداً أصلاً؛ فيعود إلى الأوّل.

فقدظهر فسادُ ظنٍّ مَن ظنَّ أنّ الشيء إنّما يفتقر إلى الفاعل في حدوثه ثمّ إذا وجد جاز أن تفقد العلّة؛ لأنّ الحدوث ليس إلّا الوجود بعد العدم و لا تأثيرَ للفاعل في كونه بعد العدم.

و لايمكن أن يُقال: إنّ شيئاً جعل وجودَ شيءٍ بعد العدم، بل الفاعل إنّما يفعل الوجودَ ولكن اتّفق أنّ من أفراد الوجود ما يجب أن يكون بعد العدم و منها ما يجب أن لايكون بعد العدم.

و أيضاً: وجوده بعد الحدوث لايخلو: إمّا أن يكون واجباً أو لا؛ فإن كان واجباً فإمّا بنفس مهيّة الموجود؛ فيستحيل عليها العدمُ و إمّا بشرطٍ؛ فذلك الشرط لايخلو إمّا أن يكون الحدوثَ أو صفةً أُخرىٰ أو شيئاً مبائناً.

لايجوز الأوّل؛ فإنّ الحدوث ليس واجباً بنفسه ليجب به غيرُه. علىٰ أنّـه ـ أي الحـدوث ـ قدبطل و عدم إلّا أن يُراد به كونُ الشيء حاصلاً له الحدوث؛ فيعود إلى الثاني.

و على الثاني لاتخلو تلك الصفةُ: إمّا أن تكون لازمةً للمهيّة من حيث هي؛ فيلزم أن يكون ذلك الوجوبُ أيضاً لازماً للمهيّة أو حادثة لها حين الوجود؛ فننقل الكلامَ إلىٰ وجوبها. فإمّا أن يتسلسل إلىٰ غير النهاية و كلّها ممكنة؛ فلابدّ لها من الاستناد إلىٰ شيءٍ آخر؛ و إمّا أن ينتهي إلىٰ ما يجب عن شيءٍ مبائنٍ.

فتعيّن الثالث و هو المقصود.

و إن لم‌يكن واجباً فاحتياجه إلى العلّة أظهر.

فقدعُلم أنّ العلّة إنّما هي علّة للوجود من حيث هو وجودٌ؛ فإن اتّفق أن سبقه عدمٌ كان حادثاً والّا كان قديماً؛ فما يجعله الجمهورُ فاعلاً لايكون علّةً بالحقيقة؛ فإنّهم يجعلون الفاعلَ ما يكون فاعلاً للشيء بعد ما لم‌يكن؛ فيعتبرون في الفاعلية عدمَ التأثير حيناً، كما يعتبرون التأثيرَ حيناً؛ فليس الفاعلية باعتبار الكون علّةً بالفعل فقط، بل ذلك مع الكون غير علّة قبل ذلك.

فقدظهر من هذه الجملة أنّ المعلول يحتاج إلىٰ علّته مادام موجوداً أبداً.[١]

الفصل الثاني
في دفعِ شكٍّ أورد علىٰ وجوب تقارن العلّة و المعلول
و فيه دفعُ شكٍّ أورد علىٰ تجويز لاتناهي المُعِدّات
و في بيان حال الفاعل في فعله من الإبداع و الإحداث و التكوين[٢]

قديُظنّ أنّ الأب علّةُ الإبن و البنّاء علّة البناء و النار علّة سخونة الماء مع أنّ كلّاً من /691/ هذه المعلولات يبقي مع انتفاء عللها.

فالجواب عن ذلك أنّ هذه الأُمور ليست عللاً لهذه الأمور، بل حركةُ الأبِ علّة لحركة النطفة و حركتُها إذا انتهت على الجهة المذكورة علّة لحصولها في القرار؛ و أمّا علّة تصوّره و بقائه حيواناً فشيءٌ آخر باقٍ ببقاء الإبن؛ و حركة البنّاء علّة لحركة أجزاء البناء ثمّ سكونه علّة لانتهاء تلك الحركة و انتهاؤها علّة لاجتماع ما لتلك الأجزاء و الاجتماع علّة لتشكّلٍ مّا؛ و أمّا علّة وجود البناء و قوامه فشيءٌ آخر باقٍ ببقائه؛ و النار علّة لتسخين الماء و هو علّة لإبطال استعدادِه لقبول الصورةِ المائيةِ أو حفظها و هو[٣] أمر آخر علّة لإحداث الاستعداد التامّ لقبول الصورة النارية؛ و أمّا علّة الصورة النارية فهي الأُمور التي تفيض الصورَ ـ أعني المفارقات ـ و هو باقٍ ببقاء سخونته.

فكلّ علّةٍ فهي مع معلولها.

---

١. هامش S: ثمّ بلغ إليه عرضي له علىٰ أصلي بخطّي و كتب مؤلّفه محمّد بن الحسن عفا عنه.

٢. F: فى حل ما يتشكک به على ما يذهب إليه أهل الحق من أن كل علة هي مع معلولها و تحقيق الكلام فى العلة الفاعلية.

٣. S: + او.

و أمّا المتقدّمات فهي إمّا علل بالعرض أو معينات.

و كلامنا إنّما هو في العلل الذاتية الموجِدة و هي التي نريدها حيث نمنع أن تتسلسل العلل لا إلى نهاية.

و أمّا العلل المعينة و المعِدّة فلا امتناعَ في لا نهايتها، بل هو واجبٌ؛ فإنّ كلّ حادثٍ فهو لم‌يكن واجباً فوجب؛ فلابدّ له من علّة لم‌يكن وجب فوجب؛ و هكذا لا إلى نهايةٍ؛ فيجب في علّية العلل القريبة للحادثات من ترتّبِ أُمورٍ متقدّمةٍ لا نهايةَ لها.

لايُقال: إنّ هذا اللاتناهي يستلزم لاتناهي أُمور موجودة معاً؛ فإنّ هذه الأُمور المفروضة لايخلو:

ـ إمّا أن يكون كلٌّ منها في آنٍ؛ فيلزم تشافعُ الآناتِ من غير توسّطِ زمانٍ؛ و هو محالٌ.

ـ أو يبقي في زمانٍ؛ فحينئذٍ يكون إيجابه لمعلوله أيضاً في الزمان لا في طرفه؛ فاجتمعا معاً في ذلك الزمان ثمّ إيجاب المعلول لمعلوله أيضاً في ذلك الزمان؛ فيجتمعان أيضاً و هكذا في الكلّ؛ فيجتمع الكلُّ في زمانٍ واحدٍ.

لأنّا نقول: لا هي في آناتٍ متشافعةٍ و لا كلّ منها في زمانٍ، بل هي متعاقبةٌ على الاتّصال و هذا بأن تكون ذاتٌ واحدةٌ هي الموجِبة و الموجِدة لكن لا من حيث ذاتها، بل مع حدوث نسبةٍ؛ و علّة تلك النسبةِ أو شريک علّتها أو التي بها العلّة علّةٌ بالفعل الحركةُ؛ فالحركة المتّصلة الواحدة تكون هي الحافظة لهذه العلل المتعاقبة؛ فينحلّ الإشكالُ و سيأتي إيضاحُ هذا أشفى في موضعه؛ هذا.

و لمّا علمتَ أنّ العلّة القريبة لاتنفكّ عن معلولها علمتَ أنّه إذا كانت العلّة ذاتاً دائمةً و كانت بذاتها موجبةً للمعلول كان المعلول أبداً موجوداً لايكون له أن عدم و هذه العلّة أولىٰ بالعلّية من غيرها؛ فإنّها تسلّط الوجودَ تسليطاً تامّاً و تمنع العدمَ مطلقاً؛ و هذا الإيجاد يُسمّى «الإبداع» و هو تأييس الشيء بعد ليسٍ مطلقٍ باعتبار أنّ له في ذاته ليساً و إن لم‌يكن له في الخارج ليسٌ و ما بالذات أقدم؛ فإن أُطلق اسم الحدوث علىٰ ما يكون تأييسه بعد ليسيته الذاتية فقط كان كلّ معلول محدَثاً؛ و إن لم‌يطلق إلّا علىٰ ما يكون تأييسه بعد ليسيته الزمانية لم‌يكن كذلك؛ و لامناقشةَ في التسمية؛ و إذا لم‌تكن العلّة كما ذكرنا لزم أن يسبق وجودَ المعلول عدمٌ في مادّةٍ

قابلةٍ؛ فكان سلطانُ الإيجاد ناقصاً ضعيفاً؛ فإن كان سبقُ هذا العدمِ على الوجود بالزمان كـان «تكويناً» و كان في غاية الضعف و إن كان بالذات فقط كان تالياً للإبداع.

و من الناس مَن خصّ الإبداعَ بما يكون الشيءُ معلولاً لشيءٍ بلاواسطةٍ مطلقاً ـ مادّةً كانت أو غيرها ـ فإنّه إذا كان بواسطةٍ لميكن التأييس عن ليسٍ مطلقٍ، بل عن أيسٍ./692/

و منهم مَن يجعل الإيجاد الصوري ـ كيف كان ـ «إبداعاً» و المـادّي و إن لمتسـبقه مـادّةٌ «تكويناً».

و نحن لاننافش في التسمية بعد أنّ المعاني قدتميّزت ولكن يحسن أن يُسمّي كلّ ما وجد بلامادّةٍ «مبدعاً» و أفضل ما يُسمّىٰ مبدعاً ما وُجد عن علّته بلاواسطةٍ.

ثمّ الفاعل الذي لايوجب المفعولَ دائماً ليس له بدٌّ من سبقِ مادّةٍ لما علمتَ؛ و إيجاده إمّـا دفعةً و إمّا تدريجاً.

فالأوّل هو «الكون».

و الثاني هو «الحركة».

و في إصطلاح الطبيعيين جُعل الأوّل أيضاً داخلاً في الحركة؛ فإذا أطلقوا «مبدأ التـحريك» أرادوا القسمَين.

ثمّ الفاعل قديكون بذاته فاعلاً كالحرارة و قديكون بقوّةٍ كالنار بالحرارة؛ و قدمرّ أصـناف القوىٰ في فنٍّ آخر.

الفصل الثالث
في أقسام مناسبات المعلول مع العلّة
و بيان أنّه لايزيد ما في المعلول علىٰ ما في العلّة و لايساويه إلّا بوجه
و أنّ العلّة أحقّ بالوجود من المعلول من ثلاثة وجوه[1]

إعلمْ أنّ الفاعل قديفيد وجودَ مثل نفسه كالنار تحيل الشيء ناراً و قديفيد غيرَ ذلك كالحركة تسخّن و النار تحدث التخلخل.

---

١. F: فى مناسبة ما بين العلل الفاعلية و معلولاتها.

و قدظنّ «أنّ الأوّل أقوىٰ و أولىٰ في الطبيعة التي يفيدها من المستفيد» و ليس بحقٍ إلّا إذا كان المفاد هو الوجود.

ثمّ إنّه يظنّ في هذا القسم أنّه علىٰ قسمَين:

[١.] إمّا أن يكون المعلول أنقص من العلّة في المعني المفاد و ذلك إذا قبِلَ ذلك المعني شدّةً و تنقصّاً مثل تسخّنِ الماء عن النار.

[٢.] و إمّا أن يكون مساوياً سواء قبِلَ المعني شدّةً و تنقصّاً أو لا كاستحالة الشيء ناراً؛ فإنّ الصورة النارية لاتقبل ذلك؛ فهما فيها متساويان؛ و كذلك الكيفية التابعة للصورة لاستواء الصورة و المادّة في التهيّؤ فيهم.

و لايجوز أن يكون المعلول أزيد من العلّة؛ لأنّ الزيادة لاتجوز أن تكون حاصلةً بنفسها و لا لزيادةِ الاستعداد[١]؛ فإنّ الاستعداد لايكون مفيداً لشيءٍ و إن جعل علّته مجموع العلّة و الأثر الذي أفادته كانت العلّةُ زائدةً.

فنقول: أوّلاً إنّ المعني الذي حصل من العلّة في المعلول إن كان مساوياً لما في العلّة في الشدّة و الضعف فلابدّ و أن يكون ما في العلّة أقدم منه بالذات؛ فقدوجد فيه التقدّم الذاتي الذي ليس في ما في المعلول؛ فلاتكون بينهما المساواةُ التامّةُ؛ و إذا كان المعني المفاد نفسَ الوجود فمن البيّن أنّه لا مساواةَ بينهما أصلاً؛ فإنّ منشأ التخالف هو الوجود؛ و التساوي إنّما كان في الحدّ؛ فإذا كان نفس الوجود كان الحدّ هو الوجود، بل نفصّل الحالَ في العلل و المعلولات.

فنقول: إنّ المعلول في بادئ الرأي علىٰ قسمَين:

الأوّل: ما يكون نوعه و مهيّته معلولاً؛ فلابدّ و أن تكون العلّةُ مخالفةً له بالنوع، كالحركةِ الاختياريةِ المعلولةِ للنفس.

و الثاني: ما لايكون المعلول إلّا شخصه، كهذه النارِ الحاصلةِ من تلك و الإبنِ الحاصلِ من الأب؛ و هذا القسم أيضاً علىٰ قسمَين:

الأوّل: ما يكون الفاعل و المنفعل مشتركَين في استعداد المادّة كالنار و النار.

و الثاني: خلافه كضوء الشمس و الضوء الحاصل منها في القمر أو علىٰ وجه الأرض؛ إذ لا

---

١. أي استعداد المادّة.

المادّتان متساويتان في الاستعداد و لا هما من نوعٍ واحدٍ، بل الضوءان أيضاً مختلفان نوعاً علىٰ رأي مَن يجعل الاختلافَ بالشدّة و الضعف منوّعاً؛ و أوّل هذين علىٰ قسمَين:

الأوّل: ما يكون استعدادُ المنفعل تامّاً؛ أي لايكون في طباعه معاوقٌ و مضادٌّ حين التأثّر سواء كان له معاون كما في تبرّد الماء أو لايكون له معاون و كان قبل عنه معاوق ولكن يبطل حين التأثّرِ كالشعر إذا شابّ أو لا هذا و لا ذاك كقبول التَّفِهِ الطعمَ.

و الثاني: ما يكون استعدادُه ناقصاً /693/ بأن يكون عنه معاوق لايبطل حين التأثّر كتسخّنِ الماء.

فالقسم الثاني من القسمَين الأوّلَين يكون خمسة أقسام؛ و استعداد الماء لأن يصير ناراً من الذي فيه استعدادٌ تامٌّ لعدم العائق حين التأثّرِ ولكنّ العائق قدكان له قبل ذلك.

فإن قيل: قدبقي قسمٌ آخر لميُذكر و هو أن لاتكون هناك مشاركةٌ في استعداد المادّة، لعدم المادّة لا لاختلافها في الاستعداد.

قلنا: قدعرفتَ أنّ المفارق عن المادّة ينحصر نوعُه في شخصه؛ فإذا لمتكن للعلّة و المعلول مادّةٌ كان كلٌّ نوعاً مغائراً للآخر.

إذا عرفتَ هذا فاعلمْ أنّه إذا كان لا مشاركةَ في استعداد المادّة أصلاً:

[١.] فقديكون الأثر مساوياً لما في المؤثّر إذا لميكن معاوقٌ عنه في المنفعل، كاتّباعِ كُـرة الأثيرِ للفلك في الحركة.

[٢.] و قدلايكون مساوياً، كضوء الشمس و الضوء الحادث علىٰ وجه الأرض.

و أمّا الذي فيه مشاركة في الاستعداد و يكون الاستعداد تامّاً فلاشكّ في أنّه يجوز أن يتشبّه المنفعل تشبّهاً تامّاً بالفاعل، كإحالة النارِ الماءَ ناراً و [كإحالة] المِلْحِ العسلَ مِلْحاً.

و قديُظَنّ أنّه قديكون المنفعل أزيد من الفاعل كالماء الجامد الذي جمد ببردِ الهواء ولكنّ الحقّ أنّ المجمِّد ليس هو برد الهواء فقط، بل هو مع القوّة المبرِّدة التي في الماء؛ و أمّا إذا كان استعدادُ المنفعل ناقصاً فلايجوز البتّة أن يزيد ما فيه علىٰ ما في الفاعل أو يساويه؛ إذ لايجوز أن يكون ما عنه عائقٌ كالذي ليس عنه عائقٌ؛ ولذا لايمكن أن يتسخّن بالنار غيرها كسخونتها أو يتبرّد غير الماء عن الماء كبرودته.

لايُقال: نحن نرىٰ أنّ النار تُذيب أشياء؛ فيكون حرارتُها أشدّ من حرارة النار بدليلِ أنّا إذا أمررنا يدنا في النار بسرعةٍ لم‌يحترق كما يحترق إذا أمررناها في الذائبات.

لأنّا نقول: ليس هذا لأشدّيةِ سخونتِها من سخونتِها، بل لأمور ثلاثة:

الأوّل: ما يرجع إلى الذائب؛ و هو أنّه غليظ القوام فيه تشبّثٌ و لزوجةٌ؛ و لذلك يبطؤ انفصالُه عمّا لاقاه؛ فيذهب مع اليد و لايفارقه إلّا في زمانٍ له قدرٌ بالنسبة إلى زمان مفارقة النار و إن كان الحسّ لايضبط هذه المخالفةَ؛ و لاشكّ [في] أنّ الفاعل و إن كان ضعيفاً يفعل في مدّةٍ أطول أقوىٰ من فعلِ ما يفعل في مدّةٍ أقصر و إن كان قويّاً.

و الثاني: ما يرجع إلى النار؛ و هو أنّها لم‌تبق بصرافتها، بل هي متخلخلةٌ يتحلّلها أجزاء من الأرض متصعّدةً و أجزاء من الهواء متجدّدةً آناً فآناً علىٰ عجلةٍ بحيث لايستحيل إلى النارية و مع ذلك فهي سريعة الحركة جدّاً؛ فإذا ماسّ اليدُ جزءاً منها تعقّبه في أسرع زمانٍ هواءٌ بلقائه؛ فلايفعل فيها ما يفعله المسبوك المجتمع الأجزاء البطيء الانفصال إلّا إذا بقيت فيها اليد قدراً من الزمان حتّىٰ تتعاقب عليها عدّةُ سطوح نارية؛ و لما ذكرنا ترى النار [المحقونة] في الكير[ان للحدّادين] أشدّ حرّاً و أقوىٰ تأثيراً من المسبوكات؛ إذ لايتحلّلها الهواء.

و الثالث: ما يرجع إلى اللامس؛ و هو أنّه يقطع النار أسرع من قطعِ الذائب و إن لم‌يكن ذلك محسوساً؛ لأنّ قوامها أقلّ من قوامه؛ و لاشكّ [في] أنّ طول المدّة كافٍ في قوّة التأثير؛ ولو قطعنا النظرَ عن كلّ شيءٍ؛ فإنّه إذا كان التأثير الضعيف نصفَ القويّ مثلاً إذا تساويا في الزمان؛ فإذا كان زمان الضعيف ضِعفَ زمانِ القويّ كانا متساويَين البتّة. ثمّ إذا زاد على الضِّعف زاد عليه؛ و لايلزم أن تكون المضاعفة هنا و لو كانت بمرارٍ محسوسةٍ.

فقدتبيّن الموضع الذي يُظنّ فيه جوازُ زيادة المعلول /694/ و الذي لايُظنّ فيه و أنّه إن تساوي المعني الذي في العلّة و الذي في المعلول فلايتساويان من جهةِ نفس الوجود؛ و أمّا الذي لايشارك الفاعلَ في النوع و لا في استعداد المادّة؛ فلايمكن فيه اعتبارُ معني له الوجود، بل ليس المشترك بينهما إلّا الوجود؛ فلايتصوّر فيه تساوٍ؛ لأنّك قدعرفتَ أنّه إذا انتهي الأمرُ في ما الاشتراك ثابتٌ فيه في غير الوجود إلى الوجود انتفي التساوي.

ثمّ اعلمْ أنّ الوجود في العلّة و المعلول لايختلف إلّا بأحد ثلاثة أوجه:

الأوّل: التقدّم و التأخّر؛ فإنّك قدعرفتَ أنّ وجود العلّة أقدم من وجود المعلول ذاتاً.

و الثاني: الاستغناء و الاحتياج؛ فإنّ المعلول يفتقر في وجوده إلى العلّة و لاتفتقر العلّةُ إليه، بل إمّا أن يكون موجوداً بذاته أو بعلّةٍ أُخرىٰ.

و الثالث: الوجوب و الإمكان؛ فإنّ المعلول إذا اعتُبر من حيث هو معلولٌ لايكون إلّا ممكناً لا واجباً وإلّا لم‌يكن وجودُه من العلّة و لا ممتنعاً وإلّا لم‌يوجد؛ فإنّما يجب وجوده من العلّة؛ و أمّا العلّة من حيث هي علّةٌ فلاشكّ في [أنّه] لايجب بالمعلول، بل إمّا أن يكون واجباً بذاته أو ممكناً وجب بغيره و علىٰ كلّ تقديرٍ فوجوبه أقدم من وجوب المعلول؛ لأنّه يجب أن يكون هو واجباً أوّلاً ليجب به المعلول؛ فللعلّةِ وجوبٌ لايُنظر فيه إلى المعلول؛ و ليس ذلك للمعلول؛ فلوجوب العلّة مرتبةٌ ليس في تلك المرتبة وجوبُ المعلول، بل إمكانه؛ و هذا معني أنّ وجود العلّة واجبٌ و وجود المعلول ممكنٌ.

فبهذه الوجوه الثلاثة يكون العلّة أحقّ و أولىٰ بالوجود من المعلول.

ثمّ لما عرفتَ [من] أنّه يُقال «الحقّ» للوجود المطلق؛ فمبدأ الوجود مبدأ الحقّية؛ فهو أولىٰ بالحقّية؛ فمبدأ كلّ وجودٍ هو الحقّ بذاته و العلم به أيضاً يُقال له إنّه حق.

الفصل الرابع
في بيان بعض أقسام المبادئ الثلاثة الباقية
أعني العنصر و الصورة و الغاية؛ وشطرٍ من أحوالها[١]

أمّا العنصر فهو الذي فيه قوّةُ وجودِ شيءٍ، سواء كان هو بوحدانيّته حاملاً لتلك القوّةِ أو بشركة غيره.

و الأوّل:

ـ إمّا أن لايحتاج في ما يكون منه إلّا إلى الخروج إلى الفعل فيه، كاللوح للكتابة؛ و هو الذي بالحريّ أن يسمّي «موضوعاً»؛ و مثل هذا لابدّ و أن لايكون ما في قوّته مقوِّماً له؛ فإنّه لابدّ و أن يكون متقوّماً قبل حصول هذا؛ فيكون مستعدّاً له؛ فإن كان قائماً بذاته فذاك و إن لم‌يقم إلّا بما

١. F: فى العلل الأُخرى العنصرية و الصورية و الغائية.

يحلّه فلابدّ و أن يكون قبل هذا الحال حالٌ آخر مقوِّم؛ فإذا حصل هذا لزم أن يكون أمراً منضمّاً إليه من غير تقويمٍ؛ إذ لو قوّم فلايكون إلّا بعد بطلان الأمر الأوّل؛ فيكون استحالة و قدفُرض أنّه لا استحالة؛ هذا خلف.

ـ و إمّا أن يحتاج إلىٰ غير ذلك من حركةٍ مكانيةٍ أو كمّيةٍ أو كيفيةٍ أو وضعيةٍ أو انسلاخٍ عن صورةٍ مرّةً أو مرّات أو إلىٰ فوات أمرٍ عارضٍ أو إلىٰ نقص شيءٍ من جوهره أو إلى المركّب من عدّةٍ منها، كالصبى للرجل و كالخشبة للسرير و كالأسود للبياض و كالماء للهواء و كالمنيّ للإنسان و الحصرم للخمر؛ و ما يكون بشركةٍ لابدّ فيه من الاجتماع و التركّب؛ فإمّا أن يكون اجتماعٌ فقط كأجزاء البيت و المقدّمات لشكل القياس لا للنتيجة كما وهم أو مع استحالةٍ و تغيّرٍ سواء وصل إلى الغاية بتغيّرٍ واحدٍ أو بعدّة تغيّراتٍ كالهليلَجَة للمعجون و العفص للحبر؛ و هذا يُسمّىٰ «أُسطُقسّاً» و هو الذي ينحلّ إليه الشيء أخيراً؛ فإن كان الشيء جسمانياً فهو أبسط ما ينتهي إليه قسمة القاسم و حدّه أنّه الذي منه و من غيره يتركّب الشيء و يكون فيه بالذات و لاينقسم بالصورة؛ أي لايتركّب من أشياء مختلفة الصور.

و مَن رأىٰ أنّ الأشياء تكون من الأجناس و الفصول جعلها الأُسطُقسّات و جعلوا أولىٰ منها الوحدة و الهويّة؛ و لو أنصفوا لعلموا أنّ الأشخاص أولىٰ بالقيام و الوحدة من الكلّيات.

واعلمْ أنّ العنصر للشيء إذا كان /695/ بحيث يتغيّر حتّىٰ يحصل الشيء قيل للشيء «إنّه عنه»، كما يُقال: «كان عن الخشب سرير» و «عن النطفة إنسان» إلىٰ غير ذلك؛ وإلّا لم‌ينسبوه إليه، بل ربّما نسبوه إلى العدم؛ فلايُقال: «عن الإنسان كان كاتب» بل عسىٰ أن يُقال: «عن غير الكاتب كان كاتب»؛ و إذا كان العنصر بحيث يشاركه غيرُه في قبولِ صورةِ الشيء نُسب إليه الشيء؛ فيُقال: «بابٌ خشبيٌّ» وإلّا لم‌يجز؛ فلايُقال: «كاتبٌ إنسانيٌّ»؛ و أمّا الصورة فلايُنسب إليها و لايُقال: «عنها كان شيء»؛ إنّما يشتقّ منها الاسمُ المحمولُ على الشيء.

و العنصر قديكون مشتركاً بين الكلّ و هو الهيولىٰ و قديكون بين عدّةٍ كالعصير للخمر و الطلا و الرُّبّ و الخِلّ.

واعلمْ أنّه ليس للعنصر إلّا القبول؛ و أمّا حصول الصورة فمن غيره البتّة، لا كما ظنّ؛ فإنّ الشيء لايكون قابلاً و فاعلاً لشيءٍ واحدً. نعم! إن كان المبدأ للصورة أمراً في العنصر بالذات كان متحرّكاً إليه بالطبع وإلّا كان بالصناعة أو غيرها.

هذا جملة القول في العنصر؛ و أمّا الصورة فيُقال لمعاني:

[١.] كلّ ما هو بالفعل و يصحّ أن يعقل؛ فيشمل الجواهر المفارقة

[٢.] و كلّ هيئةٍ يكون في قابلٍ وحدانيّ أو غيره؛ فيشمل الأعراض

[٣.] و كلّ ما تتقوّم به المادّةُ بالفعل؛ فلايشملهما

[٤.] و كلّ ما تكمل به المادّةُ و إن لم‌تتقوّم به كالصحّة

[٥.] و كلّ ما يحصل بالصناعة من الأشكال و غيرها

[٦.] و نوع الشيء و جنسه و فصله أيضاً صور

[٧.] و كذا كلّية الكلّ في الأجزاء.

واعلمْ أنّ الصورة:

[١.] تكون تامّةً كالتربيع

[٢.] و تكون ناقصةً كالحركة.

قدعرفتَ في السماع الطبيعي أنّ الشيء الواحد قديكون فاعلاً و صورةً و غايةً من وجوهٍ مختلفةٍ؛ و من هذا القبيلِ الصناعةُ؛ فإنّ صورة المصنوع من حيث استقرارها في نفس الصانعِ مبدأٌ فاعليٌّ و في الخارج صورةٌ و هي الغاية من فعلِ الفاعل ولكن يُشبه أنّ الصورة التي في الطبيعة مغائرةٌ بالنوع للتي عند الصانع.

ثمّ إن كان الفاعل ناقصاً افتقر إلى آلات و أدوات؛ و إن كان كاملاً كفاه حصولُ الصورة في ذاته؛ هذا.

و أمّا الغاية فقدتكون في نفس الفاعل، كالفرح بالغلبة و قدتكون فى القابل، كغايات الحركات الإرادية أو الطبيعية و قدتكون في شيءٍ ثالثٍ كرضاء شخصٍ و إن كان الفرح برضائه غاية أُخرىٰ؛ و من الغايات الشبه بشيءٍ و المتشبّه به نفسه أيضاً غاية.

الفصل الخامس

في حلّ الشكوك الموردة في وجود الغاية و في جعلها متقدّمةً علىٰ ساير العلل و بيان أنّ الغاية إمّا خير أو مظنون خيراً و بيان أنّ كلّ جودٍ خيرٌ و لا عكس كلّياً و بيان اشتراك العلل الأربع بين الكلّ و دفع الشكّ المورد فيه و فيه تبيين أفضل أجزاء هذا العلم

فالشكّ الأوّل من الشكوك في الغاية أنّ هنا عبثاً كثيراً و اتّفاقياً بحتاً.

جوابه: اعلمْ أنّ كلّ حركةٍ إراديةٍ لها علّةٌ قريبةٌ و علّةٌ بعيدةٌ. أمّا القريبة فهي القوّة المحرِّكة التي في العضلة و بعدها الإجماع الشوقي و بعده التخيّل أو التعقّل؛ فإنّه إذا ارتسمت فيهما صورةٌ مّا فربّما تحرّكت القوّة الشوقية إلى الإجماع؛ فيتّبع ذلك تحريكُ القوّةِ التي في العضلات؛ فربّما كانت الغاية التي هي تلك الصورة غير ما انتهت إليه الحركة، كمَن هجر عن مكانٍ؛ فاشتاق إلىٰ أن يكون في مكانٍ آخر؛ فيتحرّك إليه؛ فالغاية هي نفسُ كونه في ذلك المكان؛ و قدتكـون غـيره كلقاء صديقٍ في مكانٍ يتحرّك إليه له لا للكون فيه؛ و على التقديرَين فلا غايةَ لفعل المحرّكة التي في العضلات إلّا ما تنتهي إليه الحركةُ من الكون؛ و إنّما تختلف غايةُ القوّة /696/ الشوقية؛ فربّما كانت هو بعينه و ربّما كانت غيره كما عُرف من المثالَين؛ و لابدّ في كلّ حـركةٍ نـفسانيةٍ مـن مبدأين لا يتبدّلان هما القوّة التي في العضلات و القوّة الشوقية و من مبدأ آخر يتبدّل و هو متبوع الشوق و هو أحد الأمرَين إمّا التخيّل أو الفكر؛ فالأوّلان لابدّ من أن لاتنفكّ الحركة عن غايتيهما و أمّا الثالث فقدتنفكّ عن غايةِ كلٍّ بوجودِ غايةِ الآخر إذا انفكّ عنه إلى الآخـر. فـقديـتّفق أن تتطابق المبادئ؛ فتكون غاية الكلّ هي انتهاءُ الحركة.

سُمّي الفعلُ «عبثاً» إن كان الشوق تخييلياً لا فكرياً؛ و إذا لميكن كذلك فلابدّ من أن يكون غايةُ الشوق شيئاً آخر يحصل بعد الحركة؛ إذ لا شوقَ إلّا لشيءٍ؛ فليس بعبثٍ البتّة؛ و لايُسمّىٰ به؛ فإن كان منشأ الشوق هو التخيّل وحده سُمّي الفعلُ «جزافاً»؛ و إن كان التخيّل مع طبيعةٍ ـ كالتنفّس ـ سُمّي «قصداً ضرورياً» أو طبيعياً؛ و إن كان التخيّل مع خُلقٍ و ملكةٍ نفسانيةٍ سُمّي «عادةً»؛ فإنّ الخُلق إنّما تتقرّر بالاعتياد و التكرار؛ و إن كانت غايةُ الشوق مغائرةً لغـايةِ القـوّةِ المحرِّكةِ التي في الأعضاء و انتهت الحركةُ؛ فتحقّقت غايةُ القوّة و لمتتحقّق غايةُ الشوق سُـمّي

الفعل «باطلاً» بالنسبة إلى الشوق؛ و الغاية الأولىٰ دون القوّة المحرِّكة و الغاية الثانية كمَن يذهب إلىٰ مكانٍ كذا لمصادفةِ صديقٍ؛ فلم‌يصادفه.

فما قيل من «أنّ العبث فعلٌ من غير غايةٍ» كاذبٌ؛ فإنّ الغاية إنّما تجب بالنسبة إلىٰ ما يكون مبدءاً للفعل لا إلى ما ليس مبدءاً له؛ فاللعب باللحية ـ مثلاً ـ ليس فيه غاية فكر؛ إذ ليس فيه فكرٌ يكون مبدءاً له، بل إنّما فيه تحريكٌ من القوّة التي في الأعضاء و شوق تخيّلي؛ و قدحصلت غايتُهما؛ و لاتتوهّمن أنّه ليس هنا شوقٌ تخيّليٌّ؛ فإنّ كلّ فعلٍ نفسانيٍّ حدث بعد أن لم‌يكن لابدّ و أن يكون إليه شوقٌ و طلبٌ؛ و هو لايكون إلّا مع تخيّلٍ إلّا أنّ من التخيّل ما لايثبت، بل يسرع زوالُه و منه ما يثبت و لايشعر به؛ و لايلزم من التخيّلِ الشعورُ بالتخيّل وإلّا لزم أن يذهب الأمر إلىٰ غير النهاية.

و كذا كذب مَن قال: «أن ليس للعبث غاية هو خير أو مظنون خيراً»؛ لأنّ انبعاث الشوق لابدّ و أن تكون له علّةٌ إمّا عادة أو انضجار عن هيئةٍ و ارادةُ انتقالٍ إلىٰ هيئةٍ أُخرىٰ أو حرصٌ علىٰ تجدّدِ أمرٍ له؛ و كلّ من العادة و الانتقال عن المملول و إلى الجديد لذّةٌ بحسب القوّة الحيوانية و التخيّلية؛ و اللّذة خيرٌ حسّيٌّ و حيوانيٌّ و تخيّليٌّ؛ و هو المظنون خيراً و إن لم‌يكن خيراً حقيقةً؛ أي عقلياً.

ثمّ ربّما تكون غايات خاصّة لهيئاتٍ خاصّةٍ تكون خيرات أو مظنونة خيرات.

الشكّ الثاني: أنّ حركات الأفلاك و أدوات الكون و الفساد لا غايةَ لها.

جوابه: اعلمْ أنّ هناك غايةً بالذات و أمراً ضرورياً هو من الغايات بالعرض و هو [علىٰ] أقسام:

الأوّل: ما لابدّ منه في وجود الغاية علىٰ وجهٍ يكون علّة لها بوجهٍ كصلابة الحديد للقطع.

و الثاني: أمرٌ لابدّ منه في وجودها لا علىٰ أنّه علّة لها، بل علىٰ أنّه لازم للعلّة كدكنتِه الحديدَ؛ و من هذا القبيلِ وقوعُ الشرّ في الغاية الإلهية؛ أي الجود؛ فإنّه لمّا كان مقتضى الجود أن يُعطي كلّ ممكن الوجود الخيري وجودَه الخيري و من جملة ذلك المركّبات و لم‌يمكن للمركّبات عناصر سوى الماءِ و الأرضِ و الهواءِ و النارِ؛ و لم‌يمكن الامتزاجُ بينها إلّا بأن يكون علىٰ طبائع مخصوصة منها طبيعة النار التي يجب أن تكون مفرّقةً محرِقةً وجب أن يجعل كذلك؛ فلزم /697/ ذلك أن يحرق ما لاينبغي و يفسد كثيراً من المركّبات.

و الثالث: ما لزم الغايةَ كحُبّ الولد اللازم للتولّد الذي هو غايةٌ للزواج.

إذا عرفتَ هذا فاعلمْ أنّ غاية الطبيعة الكلّية المدبِّرة لكلّية ما في الكونِ و الفسادِ ليس إلّا بقاء الأنواع كالإنسان و نحوه. ثمّ لمّا لميكن بقاء النوع إلّا بتعاقبِ الأشخاصِ لا إلىٰ نهايةٍ؛ لأنّ كلّ شخصٍ منها ضروريُّ الفساد حفظ النوع بذلك؛ ولو كان يجوز أن يكون فردٌ منها باقياً دائماً كدوامِ الشمس و القمر لاكتفى بذلك الشخص؛ فوجودُ كلّ شخصٍ شخصٍ ليس غايةً ذاتيةً لها، إنّما هو غايةٌ ذاتيةٌ للطبيعةِ الجزئيةِ المدبِّرةِ للشخص و غاية بالضرورة و العرض للطبيعة الكلّية؛ و حركة الفلك حركة واحدة مستمرّة غايتها الدوام الذي يأتي وصفُه و هو معني واحدٌ لنسلّم أنّه متعلّق بأُمور غير متناهية.

الشكّ الثالث: أنّه قديجوز أن تكون لكلِّ غايةٍ غايةٌ لا إلىٰ نهايةٍ، كما يكون لكلِّ ابتداءٍ ابتداءٌ لا إلىٰ نهايةٍ؛ و حينئذٍ لاتكون غاية؛ فإنّ الغاية هي العلّة التمامية و هي لاتكون إلّا منتهي الفعل و حينئذٍ لايكون للفعل منتهي؛ و ذلك كنتائج تترادف لا إلىٰ نهايةٍ من قياساتٍ غير متناهيةٍ.

جوابه: أنّه إنّما يتمّ حجّةً إن لو كان لفعلٍ واحدٍ متناهٍ غاياتٌ لاتتناهي؛ و لا يجوز أن تكون لفعلٍ طبيعيّ أو اختياريّ غاياتٌ غير متناهية، بل لابدّ من الانتهاء؛ و ما ذُكر من المثال فإنّما هو لاتناهي نتائج بلاتناهي القياسات؛ و لاشكّ [في] أنّ ترتيب كلِّ قياسٍ فعلٌ مغائرٌ لترتيبِ قياسٍ آخر؛ فهناك أفعال لاتتناهي لكلِّ فعلٍ غايةٌ؛ إذ لايجوز أن تكون لقياسٍ واحدٍ إلّا نتيجة واحدة ليست للآخر و هو جائزٌ و لايلزم منه انتفاءُ الغاية.

الشكّ الرابع: أنّه إن كانت الغاية موجودةً فإنّما توجد بعد العلل الأُخرىٰ؛ فهي بالحقيقة معلولةٌ لها؛ فكيف تجعل علّةً متقدّمةً عليها؟!

جوابه: أنّ للغاية اعتبار كونه شيئاً و اعتبار كونه موجوداً؛ و الفرق بينهما ظاهرٌ؛ و إن لميكن الشيء إلّا موجوداً كالفرق بين اللازم و الملزوم؛ فهي باعتبار أنّها شيءٌ علّة لعلّيةِ العلل الأُخرىٰ و كذا باعتبار وجودها في نفس الفاعل، بل لاتكون بالاعتبار الأوّل علّة إلّا بهذا الاعتبار؛ و باعتبار وجودها في الخارج متأخّرة عن ساير العلل؛ فهي بالاعتبار الأوّل علّةُ علّةِ علّةِ وجودها في الخارج و بالاعتبار الثاني معلولُ معلولِ شيئيتِها؛ هذا إذا كان للغاية كونٌ؛ و أمّا إذا لميكن، بل كانت أعلىٰ من الكون ـ كما سيأتي بيانُه ـ فلا وجه لتأخّرها.

فقدظهر أنّ العلّة الغائية لكونها علّةً غائيةً ليست معلولةً لشيءٍ من العلل، بل علّة لها، بل من حيث يعرض لها الكونُ معلولٌ؛ فإن لم‌يعرض لها فلايتأخّر.

فقدعُلم كيف يكون للشيء أن يكون علّةً و معلولاً؛ و هذا من مبادئ الطبيعيات؛ هذا.

واعلمْ أنّ الغاية علىٰ قسمَين:

الأوّل: ما يكون صورةً أو عرضاً في المنفعل.

و الثاني: ما لايكون كذلك.

و لابدّ أن تكون في الفاعل؛ إذ ليس بجوهرٍ قائم بنفسه حدث لا من مادّةٍ و لا في مادّةٍ.

مثال الأوّل: الصورة الإنسانية في المادّة الإنسانية؛ فإنّها غايةُ فعلِ المصوّر في المادّة.

و مثال الثاني: الاستكنان؛ فإنّه غاية المستبني للبيت.

و يشبه أن يكون الأوّل غايةَ الفاعل القريب الملاصق للتحريك كالبناء؛ و الثاني غاية غيره؛ فإن /698/ اتّفق أن اتّحدا فإنّما يكون بالعرض، كمَن يبني لنفسه؛ فإنّه من حيث هو بنّاءٌ غيره من حيث هو مستكن؛ فبالجهة الأولىٰ غايته الصورة في المادّة و بالجهة الثانية غايتُه الاستكنان.

فاعلمْ أنّ القسم الأوّل من الغاية بالنسبة:

ـ إلى الفاعل غايةٌ و إلى الحركة نهايةٌ لا غاية؛ لأنّ غاية الشيء لابدّ و أن يكون معها الشيء، بل يستكمل بها الشيء؛ و لاشكّ [في] أنّ الحركة باطلة حين وجود الغاية؛

ـ و الى القابل من حيث هو بالقوّة خيرٌ؛ لأنّ الشرّ عدم كماله؛ فوجوده و حصوله بالفعل خيرٌ؛

ـ و إلى القابل و هو بالفعل صورة.

و أمّا القسم الثاني فلاشكّ [في] أنّه لا نسبة لها إلى القابل، بل لها نسبةٌ إلى الفاعل من جهتَين:

ـ من جهة أنّه مبدأ حركةٍ و فعلٍ؛ و بهذا الاعتبار غايةٌ؛

ـ و من جهة أنّه مستكملٌ به خارجٌ به من القوّة إلى الفعل؛ و بهذا الاعتبار خيرٌ له: [١.] إمّا حقيقةً إن كان الخروج إلى الفعل في معني نافعٍ في الوجود أو بقاء الوجود و كان الفعل طبيعياً أو اختيارياً منبعثاً عن فكرٍ عقليٍّ لا تخيّلٍ [٢.] و إمّا بحسب الظنّ إن كان عن تخيّلٍ.

فقدظهر أنّ كلَّ غايةٍ إمّا خيرٌ أو مظنونٌ خيراً؛ هذا.

واعلمْ أنّ الجود هو إفادةُ المفيد غيرَه فائدةً لايستعيض بها[1]؛ فإن استعاض سُمّي معاوضةً و مبايعةً و معاملةً.

ثمّ إنّ الجمهور يتوهّمون أنّ العوض ليس إلّا جوهراً أو عرضاً مستقرّاً في موضوعٍ لا الشكر و الثناء و الصيت المحمود و نحو ذلك؛ فلذا يعدّون مَن أنعم لاستفادة شكرٍ أو ثناءٍ أو نحو ذلك «جواداً».

و الحقّ: أنّ كلّ ما يُقصد بالفعل من الكمالات الراجعة إلى الفاعل منافٍ للجود حتّىٰ كونه فاضلاً جواداً محموداً.

و لو علم الجمهورُ أنّ هذه الاستفادة أيضاً استعاضة لَما عدّوا هذا المفيد جواداً، بل نقول: لايقع الغرض في الفعل إلّا لناقص الذات و ليس الفاعل به جواداً؛ فإنّ الغرض لايخلو:

ـ إمّا أن يكون عائداً إلىٰ ذاته؛

ـ أو إلىٰ شيءٍ آخر.

[١.] فإن عاد إلىٰ ذاته، فما ذكرناه بيّنٌ؛

[٢.] و إن عاد إلى غيره لم‌يخل: إمّا أن يكون صدورُ ذلك المعني العائد إلى الغير أولىٰ به أو لا؛ فإن لم‌يكن أولىٰ به لم‌يكن داعياً له إلى الفعل و إن كان رجع إلى ذاته حصول الأولىٰ به ولذا يُرىٰ لايقف سؤال «لِمَ؟» حتّىٰ ينتهي إلىٰ ذاته، كما يُقال: «لِمَ فعلتَ كذا؟» فقلتَ: «لينال فلانٌ لذّةً و خيراً» ثمّ يُقال: «لِمَ طلبتَ أن ينال فلانٌ خيراً؟» قلتَ: «لأنّ الإحسان حَسَنٌ». ثمّ للقائل أن يقول: «و لِمَ تطلب الحَسَن؟» و عليك أن تجيبه بما يعود إليك من حصول خيرٍ أو زوال شرٍّ؛ و الشفقة و المرحمة و العطوفة و الفرح بالإحسان و الاغتمام بالتقصير كلّها فضائل عائدة إلى الفاعل؛ فإنّما الجود إفادة الغنى من كلّ وجهٍ و كلّ إفادة كمالٍ خيرٌ بالنسبة إلى القابل ـ لعوضٍ كان أو لا له ـ و لايكون بالنسبة إلى الفاعل جوداً؛ إلّا إذا لم‌يكن للعوض؛ هذا.[2]

---

١. F: منها.

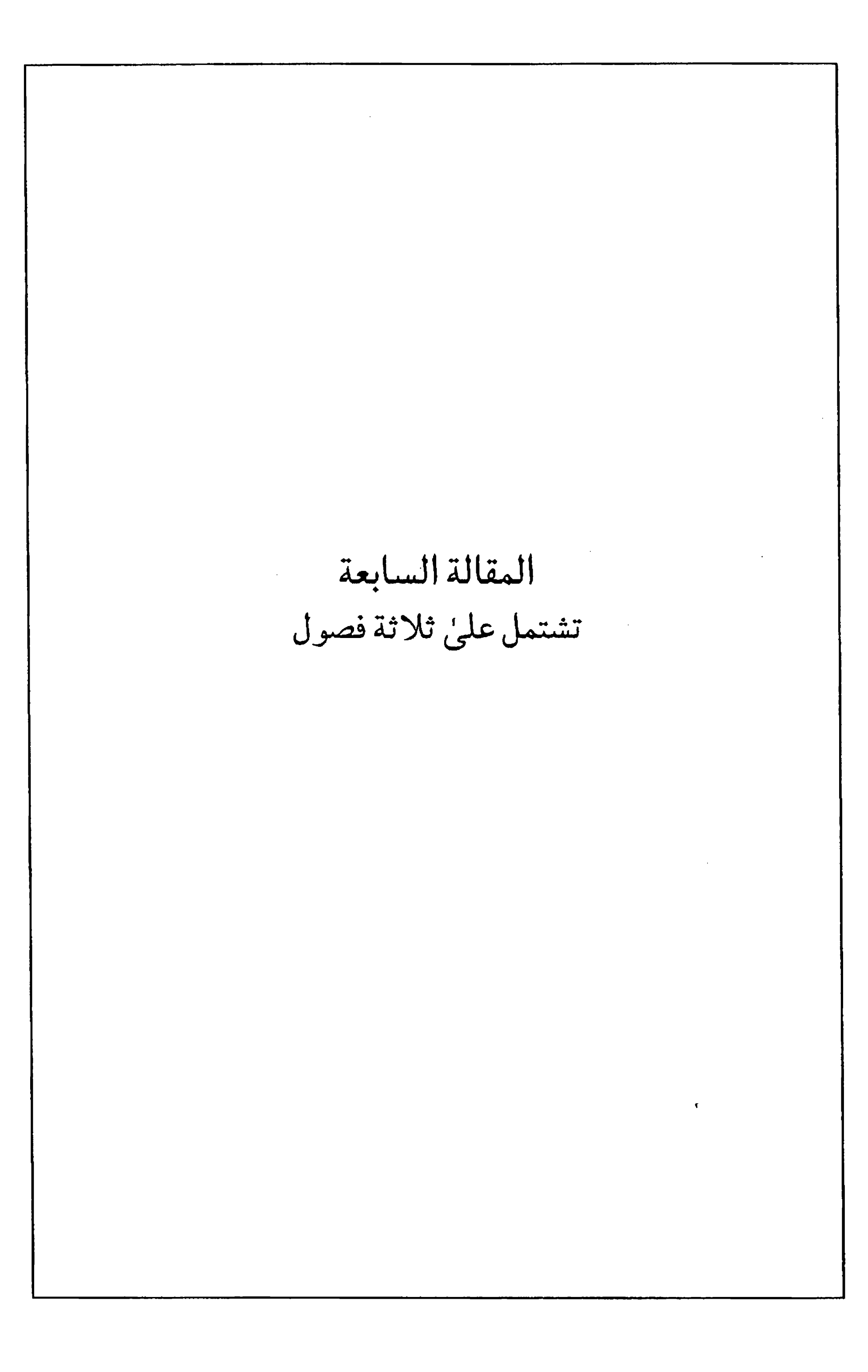
٢. هامش D: قال محمّد بن الحسن مؤلّف هذا الكتاب في نفس الفعل أ هو أولىٰ بالجواد أم لا؛ فكلّ ما يُقال فيه يُقال في الفعل لغرضٍ يعود إلى الغير و الحقّ أنّ الغرض إذا عاد إلى الغير لم‌يناف الفعل له الجود و إن كان أولىٰ به الجواد إنّما هو الذي يفعل لإفادة الغير و نفعه لا الذي يفعل لا لغرضٍ و أنّ العليم الغنيّ الفيّاض على الإطلاق يستحيل أن يفعل ما تترتّب عليه فائدة أو فوائد لا لأجلها. انتهىٰ ما عندي. صح.

واعلمْ أنّ هذه العلل الأربع و إن ظُنّ أنّها لاتعمّ الأشياءَ كلَّها؛ فإنّ الأُمور التي لاتتحرّك و التعليميات لا فاعل لها؛ إذ لا حركةَ فيها ليكون لها مبدأ؛ فلا غايةَ لها؛ فإنّ الغاية غايةُ الحركة؛ و لا مادّةَ لها أيضاً؛ فليس لها إلّا الصورة لكنّ البحث عنها في هذا العلم ثابتٌ و إن لم‌يكن من الأُمور العامّة؛ إذ يكفي كونُها متفرّقةً في العلوم. علىٰ أنّ ما ظُنّ فاسدٌ؛ إذ ليس كلُّ فاعلٍ مبدأ حركةٍ و التعليميات لاتوجد في الخارج إلّا في المادّة؛ و في الوهم و إن جُرّدت فقديلزمها من القسمةِ و التشكّلِ ما بسبب المادّة.

و يشبه أن تكون المقادير كالهيوليات للأشكال المقدارية و الوحدات للعدد و العدد لخواصّه؛ فالكلّ له مبدأ فاعلي و مبدأ قابلي؛ و إذا كانا كان غاية و هي الاعتدال و التحديد /699/ و الترتيب المستتبعة لساير الخواصّ؛ فإنّ الفاعل للدايرة ـ مثلاً ـ إنّما يفعلها لأمرٍ يترتّب عليها؛ و إن منع كونها غايات؛ لأنّها ليست نهايات حركةٍ لم‌يمكن منعُ أنّها خيراتٌ فَعَلَ لأجلها إلّا أنّه لم‌يعرضها كونها نهايةَ حركةٍ؛ فلا فرقَ بينها و بين نهاية الحركة إلّا بالكون نهاية الحركة و عدمه؛ و هو أمرٌ عارضٌ.

فقدعُلم أنّ هذه العلل كلَّها مشتركةٌ؛ فلابدّ من أن ينظر فيها هذا العلم، بل لو اختصّت بعلمٍ واحدٍ لكان أيضاً عليه النظر فيها، لكونها مبادئَ لذلك العلم و عوارض لموضوع هذا العلم؛ و لابدّ من أن ينظر هذا العلم في عوارض أشياء خاصّة إذا كانت عوارض لها باعتبار ما يعمّها.

ثمّ إنّ النظر في كلّ علّةٍ لو كان منفرداً بعلمٍ كان أفضلها العلم بالغاية و الآن فهو أفضل أجزاء هذا العلم.



المقالة السابعة

تشتمل علىٰ ثلاثة فصول

الفصل الأوّل

في ذكرِ لواحق الوحدة من الهوهويّة و أقسامها و لواحق الكثرة من الغيرية[1] و الخلاف و التقابل[2] و ذكرِ أقسامه؛ و تحقيق الكلام في الضدّين؛ و بيان كيفية اندراجه تحت السلب و الإيجاب؛ و بيان اندراج العدم و القُنية أيضاً تحتهما؛ و بيان أنّ الضدّين لايندرجان إلّا تحت جنس واحد[3] و تقسيمهما إلىٰ ما بينهما واسطة و ما ليس كذلك؛ و بيان أنّ ضدّ الواحد لايكون إلّا واحداً

إعلمْ أنّ الواحد يساوي الموجودَ في الحمل؛ فكلّ موجودٍ يصحّ أن يُقال له إنّه واحد و لذلك ربّما ظُنّ أنّ المفهوم منهما واحدٌ ولكن يدلّ على بطلانه أنّه لو كان كذلك لما كان للكثير وجودٌ من حيث هو كثيرٌ و ليس كذلك، بل هو موجودٌ و إن عرضت له الوحدة؛ فإذا كان كذلك فعلينا أن نبحث عن خواصّ الوحدة و مقابلها ـ أي الكثرة ـ كالهوهويّة و المجانسة و الموافقة و المساواة و المشابهة و مقابلاتها؛ و البحث عن أحوال الكثرة أكثر؛ لأنّ الوحدة لايفنّن فيها و الكثرة متفنّنةٌ متشعّبةٌ.

فالهوهويّة هو أن تحصل للكثير من وجهٍ وحدةٌ من وجهٍ آخر؛ فإن كان هذا الوجه كيفيةً كانت مشابهةً أو كمّيّةً فمساواة أو إضافةً فمناسبة و إن كان جنساً فمجانسة أو نوعاً فمماثلة ـ و الوحدة فيه عين الوحدة في الفصل ـ و إن كان من الخواصّ فمشاكلة.

و يقابل الهوهو الغيرُ؛ فمنه غيرٌ بالذات و منه غيرٌ بالعرض كذلك؛ و الغير بالعرض يجوز أن

---

١. S: الغير.   ٢. F: + المعروفة.

٣. F: ـ و ذكرأقسامه ... واحد.

يكون واحداً بالذات؛ و هذا بخلاف «الآخر»؛ فإنّه اختصّ في الاصطلاح[۱] بـ«المتغائرين عدداً»؛ فهو أخصّ من «الغير»؛ و كذلك المخالف؛[۲] فإنّه لايكون إلّا لشيءٍ[۳] و الغير قديكون غيراً لذاته.

واعلمْ أنّ الأشياء المتغائرة في الجنس الأعلىٰ[۴] يجوز اجتماعُها في مادّةٍ واحدةٍ بخلاف المتغائرة في النوع المندرج تحت الجنس القريب؛ فإنّه يستحيل ذلك فيه.

ثمّ كلّ شيئَين لايجوز اجتماعُهما في مادّةٍ واحدةٍ من جهةٍ واحدةٍ في زمانٍ واحدٍ يسمّيان متقابلَين و قدعلمتَ في المنطق أقسام التقابل و خواصّ كلٍّ.

فاعلمْ أنّ القنية و العدم يندرج في التناقض؛ فإنّ العدم يندرج في السلب ولْيُعلمْ أنّ العدم يُقال على وجوه. يُقال:

ـ لما من شأنه أن يكون لشيءٍ لكن لايكون للموضوع المفروض؛ لأنّه ليس من شأنه أن يكون له كعدم البصر عن الحائط و هذا شديد المطابقة للسلب.

ـ و لما من شأنه أن يكون لجنسِ ذلك الموضوعِ قريباً أو بعيداً و لايكون له كعدم البصر عن العقرب.

ـ و لما من شأنه أن يكون لنوعه دون شخصه، كعدم الذكورة عن الأُنثىٰ.

ـ و لما من شأنه أن يكون لشخصه ولكن لا في ذلك الوقت /700/ بل في وقتٍ مضىٰ كالدرد أو في وقتٍ سيجيء كالمرد.

و يُقال [العدم] أيضاً للفقد بالأسْر و للفقد لا بالأسْر[5] كالعور؛ فإنّ الأعور ليس أعمىٰ، كما أنّه ليس ببصيرٍ و هذا إنّما يكون بالنسبة إلى الموضوع البعيد كالإنسان لا القريب كالعين و هو ظاهرٌ.

فقدعُلم أنّ اندراج العدم في السلب من جهةِ أنّ السلب يُحمل عليه و لا عكس كلّياً؛ هذا.

و يندرج التضادّ بوجهٍ في العدم لكن لا علىٰ أن يُحمل العدم على الضدّ؛ إذ لايُمكن أن يُقال: «إنّ السواد عدم البياض»، بل بمعني أنّ كلّ ضدٍّ فهو مصحوبٌ بعدمِ ضدِّه؛ فكلُّ عدمٍ إمّا أن يكون في الموضوع بنفسه أو مصحوباً بوجوديٍّ يوجب عدمَ وجوديٍّ آخر أو يلازمه.

---

۱. S: اصطلاح.

۲. أي أنّ المخالف أيضاً أخصّ من الغير.

۳. F: بشيء.

۴. F: و أما المتغايرات التى تختلف بالأنواع تحت الأجناس القريبة التى دون الأعلى.

۵. F: يقال عدم لكل فقد بالقسر و يقال عدم لما يكون قدفقد الشيء لا بتمامه.

ثمّ إنّ السبب في تقابلِ المتضادّات ليس تغائر الأجناس لما ظهر، بل لأنّها في حدود أنفسها و فصولها متمانعة؛ و لمّا لم‌يكن التمانع في الجنس العالي؛ فلابدّ و أن تكون المتضادّات تحت جنسٍ واحدٍ؛ فتتخالفان بالفصول، كالسواد و البياض، و كالحلاوة و المرارة.

و أمّا الخير و الشرّ فليسا جنسَين عاليَين، بل ليسا متواطئَين. علىٰ أنّ الحقّ أنّ التقابل بينهما ليس إلّا تقابل الوجود و العدم؛ فإنّ الشرّ في كلّ شيءٍ إنّما هو عدم الكمال.

و أمّا الراحة و الألم فليسا نوعَين ـ الخير و الشرّ ـ ليكون بينهما اختلافٌ في الجنس العالي؛ إذ يعمّان المحسوس و المتخيّل و غيرهما.

و أمّا ما يُظنّ من «أنّ الموافق جنسٌ مغائرٌ للمخالف» فهو ظنٌّ باطلٌ؛ فإنّهما أمران عرضيان إضافيان و لو كانا طبيعيَّين فكلّ ما اندرج فيهما فهو مندرجٌ تحت عدّة أجناس بحسب اعتباراتٍ مختلفةٍ؛ فإنّهما من حيث صدورهما عن الفاعل «أفعال» و من حيث حصولهما في شيء من الفاعل «انفعالات» و من حيث إنّهما هيئات مستقرّة في موضوعاتها «كيفيات» و من حيث إنّ الموافق موافقٌ لموافقه و كذا المخالف «مضافات»؛ و بالحقيقة يُشبه أن يكونا مركّبَين من معني و فعلٍ و انفعالٍ و إضافةٍ؛ فليسا طبيعتَين مندرجتَين في شيءٍ من هذه و لا هذه أجناس لهما؛ و يُشبه أن يكونا من الكيف و تكون البواقي لازمةً له؛ و لو اجتهد كلَّ الاجتهاد في جعلهما جنسَين عاليَين لم‌ينفع؛ لأنّ كلّ ما يُفرض تحتهما مندرجٌ تحت أجناس أُخر حقيقةً.

و أمّا الشجاعة و التهوّر اللّذان يُظنّ بهما أنّهما متضادّان و هما تحت جنسَين متضادَّين هما الفضيلة و الرذيلة؛ فليسا كما يُظنّ؛ فإنّهما تحت الكيف؛ و الفضيلة و الرذيلة أمران عرضيان لهما، كالطيّب و غير الطيّب في الروائح و الطعوم؛ فلا تضادَّ بينهما بالذات. إنّما التضادّ بالذات بين التهوّر و الجُبن؛ و أمّا الشجاعة فإنّما تقابل اللاشجاعةَ.

فالأضداد الحقيقية ما يتّفق في الجنس و الموضوع. ثمّ لايخلو إمّا أن يقبل الموضوع الواحد كِلا الضدَّين من غير استحالةٍ في غيرهما كالحرارة و البرودة أو لايمكن إلّا باستحالةٍ كالحلاوة و المرارة؛ فإنّ المزاج الواحد لايقارنهما؛ فلابدّ في استحالة المرّ حلواً استحالته من مزاجه إلىٰ مزاجٍ آخر.

و أيضاً: لايخلو إمّا أن يكون عدم أحد الضدَّين مستلزماً لوجود الآخر؛ فلاتكون بينهما

واسطةٌ أو لا. فلايخلو إمّا أن تكون تلك الكثرة ـ اللازم وجود واحد منها لا على التعيين ـ مخالفةً لذلك الضدّ مخالفة متشابهة في كلّ واحد أو مختلفة حتّىٰ يكون بعضها أبعد من ذلك الضدّ من بعض. فعلى الثاني لايكون الضدُّ إلّا ذلك الواحد الذي بينه و بين الضدّ مخالفة في الغاية و الباقي متوسّط بينهما؛ فإنّ غاية الخلاف معتبرةٌ في التضادّ؛ و لذا يبطل الاحتمال الأوّل؛ إذ لايكون ضدُّ الواحد إلّا الواحد؛ إذ لو كان اثنان بينهما و بين شيءٍ غاية الخلاف /701/ لم تخلُ المخالفة إمّا أن تكون في كلٍّ منهما من جهةٍ واحدةٍ؛ فيلزم اتّحادُ صورة الخلاف؛ فيكونان نوعاً واحداً أو تكون من جهتَين مختلفتَين؛ فلايكون هناك تضادٌّ واحدٌ، بل وجوه من التضادّ؛ و لم تكن مخالفةُ الشيء الواحد لهما باعتبار فصله فقط، بل باعتبار الأعراض و اللواحق؛ فلاتكون التضادّ ذاتياً.

فقدثبت أنّ ضدّ الواحد واحد و أنّ المتوسّط له مشابهةٌ مّا بالضدّ؛ و انتقال الشيء من أحد المتضادَّين اللّذَين بينهما واسطةٌ إلى الآخر لايكون إلّا بالانتقال إلى الوسط أو لا؛ فالأسود يخضر مثلاً ثمّ يبيّض.

ثمّ قديكون التوسّطُ بسلب الطرفَين:

ـ إمّا لعدم الاسم، كما إذا لم يكن للاحارّ و اللابارد اسمُ الفاتر

ـ و إمّا لأنّه ليس بمتوسّطٍ حقيقةً، لخروجه عن جنس الطرفين كاللاثقيل و اللاخفيف.

و أمّا العدم و الملكة فلايتصوّر أن تكون بينهما واسطةٌ؛ فإنّهما حقيقةً هما الموجبة و السالبة المخصّصتان بموضوعٍ؛ فنسبتهما إلى الموضوع نسبة الإيجاب و السلب إلى الوجود؛ فكما لاتجوز الواسطةُ بينهما لاتجوز بينهما.

الفصل الثاني
في نقلِ قولِ القائلين بالمُثُل
و القائلين بالتعليميات و الأسباب الحامِلة لهم على القول بذلك[1]

لايخفىٰ أنّ الفلسفة و كذا كلّ صنعةٍ كانت في بدئ النشئ فجة ثمّ نضج بعد حينٍ.

كانت الفلسفة أوّل ما اشتغل بها اليونانيّون خطابيات. ثمّ خالطها جدل و غلط. ثمّ انتقلوا إلى

---

١. F: فى اقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين فى المثل و مبادئ التعليميات و السبب الداعي إلى ذلك و بيان أصل الجهل الذى وقع لهم حتى زاغوا لأجله.

البرهان و كان السابق إليهم الطبيعي. ثمّ انتقلوا إلى التعليمي. ثمّ إلى الالهي؛ و كان الانتقالات في البدئ غير سديدة ثمّ صارت سديدة؛ فهؤلاء الذين كانت انتقالاتُهم غير سديدة لمّا انتقلوا من المحسوس إلى المعقول توهّموا أنّ كلّ شيءٍ ينقسم قسمَين:

[.١] قسم فاسد محسوس

[.٢] و قسم ثابت أبديّ معقول مفارق عن الموادّ لايتغيّر أصلاً؛ و سمّوا وجودَ هذا القسم الثاني «وجوداً مثالياً» و جعلوه الذي يتلقّاه العقلُ و تتناوله العلوم و البراهين.

و هذا رأيُ سقراط و أفلاطون الإلهيَّين قائلَين [بـ]أنّ في الإنسان معني معقولاً تشترك فيه الأشخاصُ و لايفسد بفسادها و ليس هو المعني المحسوس المتكثّر الفاسد؛ فبقي أن يكون معني معقولاً واحداً باقياً.

و أمّا التعليميات فعندهم أُمور متوسّطة بين الصور و بين المادّيات؛ لأنّها تفارق المادّة حدّاً و لاتفارقها وجوداً؛ إذ لو وجد بعدُ لا في مادّةٍ لم‌يخل:

[.١] إمّا أن يكون متناهياً

[.٢] أو غير متناهٍ.

ـ فإن كان غير متناهٍ لم‌يخل إمّا أن يكون الموجب للاتناهيه مجرّدَ طبيعة البُعد أو كونه مجرّداً عن المادّة. فعلى الأوّل يلزم أن يكون كلُّ بُعدٍ غير متناهٍ؛ و على الثاني يلزم أن تكون المادّة مفيدةً للحصر و الصورة؛ و الكلّ محالٌ.

ـ و إن كان متناهياً كان محصوراً في حدٍّ و شكلٍ؛ و كونه كذلك ليس إلّا لأنّه انفعل عن خارجٍ و لا انفعالَ إلّا بالمادّة.

و قومٌ آخرون جعلوا التعليميات هي الأُمور المفارقة جاعلِين كلَّ ما يفارق المادّةَ حدّاً مستحقّاً للمفارقة وجوداً و كلّ ما لايفارقها حدّاً مستحقّاً للمقارنة وجوداً؛ و جعلوا الصور الطبيعة إنّما تتولّد بمقارنةِ هذه التعليمياتِ، كـ«التقعير»؛ فإنّه معني تعليمي؛ فإذا قارن المادّةَ حدثت الفطوسةُ؛ و ذكروا أنّه إذا جرّد الجسمانيات عن الموادّ لم‌تبق إلّا أعظام[1] و أشكال و أعداد؛ فإنّ الانفعالية و الانفعالات من المقولات التسع و الملكات و القوّة و اللاقوّة إنّما تكون

---

١. F: أقطار.

لذوات الانفعالات و الملكات و القُوىٰ؛ فلاتتجرّد عنها؛ و الإضافة أيضاً تتعلّق بأمثال هذه؛ و كذا الفعل و الانفعال؛ فهي أيضاً مادّية؛ فبقي الكمّ و الأين و متىٰ و الوضع؛ و هي كمّياتٌ.

فقدعُلم أنّ ما ليس بكمّيٍ لايتجرّد /702/ عن المادّة؛ و الكمّيات تتجرّد؛ و لاشكّ [في] أنّ مبدأ المادّي لابدّ أن يكون مجرّداً؛ فالتعليميات هي المبادئ و هي المعقولات حقيقةً و ماعداها غير معقولةٍ حقيقةً؛ ولذا لايمكن أن يحدّ اللون ـ مثلاً ـ حدّاً يُعبأ به، بل إنّما يحدّ بـإضافةٍ إلى القوّة المدرِكة؛ فهذه لاتعقل، بل تتخيّل تبعاً للحسّ.

و أمّا الأعداد و المِقادير فهي معقولةٌ لذواتها؛ فهي المفارقة.

و ذهب أصحابُ فيثاغورس إلىٰ أنّ التعليميات مبادئ ولكن ليست مجرّدات. قالوا: «كلّ شيءٍ مركّبٌ من الوحدة و الثنائية»؛ و جعلوا الوحدةَ في حيّزِ الخير و الحصر؛ و الثنائيةَ في حيّزِ الشرّ و عدم الحصر.

و قومٌ جعلوا المبادئَ هي الزائد و الناقص و المساوي؛ فجعل بعضُهم المساوي مكانَ الهيولىٰ؛ إذ عنه الاستحالة إليهما؛ و جعله آخرون منهم مكانَ الصورة؛ فإنّه المحصور المحدود. ثمّ افترقوا فِرَقاً:

ـ فقيل: إنّ العدد مبدأ المقدار؛ فركّب الخطّ من وحدتَين و السطح من أربع وحدات.

ـ و قيل: إنّ[١] العدد مبدأ ولكن لا للمقدار، بل لكلِّ حيّزٍ.

و أكثرهم جعلوا الوحدةَ مبدأ أوّل قائلين [بـ]أنّ الوحدة و الهويّة متلازمتان أو مترادفتان؛ و قالوا: إنّ العدد ينشأ من الوحدة على ثلاثة أنحاء:

الأوّل: العدد العددي؛ و ذلك بأن يكون أوّل الترتيبِ الوحدةَ ثمّ الثنائية ثمّ الثلاثية و هكذا.

و الثاني: العدد التعليمي بأن يكون أوّل الترتيبِ الوحدةَ ثمّ الثاني ثمّ الثالث و هكذا.

و الثالث: العدد علىٰ وجه التكرار؛ و ذلك بأن تكرّر الوحدة من غير أن تضاف إليها وحدة أُخرىٰ.

و من هؤلاء مَن يجعل لكلّ رتبةٍ عدديةٍ مطابقاً من صورةٍ موجودةٍ؛ فيكون عند التجريد رتبةً عدديةً و عند الاختلاط بالمادّة إنساناً أو فرساً إلىٰ غير ذلك.

---

١. S: بل.

و منهم مَن يجعل الصور العددية واسطةً بين تلك الصور التي هي المُثُل و بين المادّيات، بل أكثر الفيثاغورسيين علىٰ أنّ العدد التعليمي مبدأ لكن ليس مفارقاً.

و منهم مَن يجعل الوحدةَ هيولى للعدد.

و منهم مَن يجعلها صورةً له.

و منهم مَن يجوِّز تركّبَ الصورِ الهندسيةِ من الآحاد؛ فيمتنع تنصيف المقادير.

و منهم مَن يجعل الصور الهندسية مبائنةً للصور العددية.

و منهم مَن يجوِّز أن تكون التعليميات مركّبةً من الأعداد و تكون الأعداد مع تناهيها إذا تركّبت قبلت القسمةَ لا إلىٰ نهاية.

واعلمْ أنّ منشأ ظنّ هؤلاء الأقوام خمسة أشياء:

الأوّل: ظنّهم [بـ]«أنّ الشيء إذا نُظر إليه غيرمقرون بغيره كان مجرّداً عنه في الوجود» و لم‌يعلموا الفرقَ بين النظر إلى الشيء بلا نظرٍ إلىٰ غيره و النظر إليه بشرط أن لايقارنه غيره؛ فظنّوا أنّ العقل لمّا كان ينال المعقولات الموجودة من غير النظر إلىٰ ما يقارنها كان هناك منها ما لايقارن شيئاً؛ و قدعرفتَ الفرق بينهما و لنا أن نعقل الإنسانَ من حيث هو بلا نظرٍ إلىٰ ما يقارنه و إن كان في الوجود لاينفكّ عن الأشياء المقارنة له.

و الثاني: ظنّهم [بـ]«أنّا إذا قلنا إنّ الإنسانية معني واحد عنينا أنّه واحدٌ بالعدد متكثّر إضافاته إلى الأفراد كأبٍ واحدٍ بالنسبة إلىٰ إبنَين» و نحن قدبيّنّا أنّا إنّما عنينا بذلك أنّها معاني أيٌّ منها سبق إلى المادّة كان حالُه كحال الآخر و كذا أيٌّ منها سبق إلى الذهن انطبع منه فيه ما ينطبع من الآخر؛ و قدبيّنّا ذلك.

الثالث: جهلُهم بأنّ قولنا «[إنّ] كذا من حيث هو كذا هذا الشيء المبائن له في الحدّ» كقولنا «إنّ الإنسان من حيث هو إنسانٌ واحد أو كثير» قولٌ متناقضٌ؛ و قدبيّنّا ذلك.

الرابع: ظنّهم [بـ]«أنّا إذا قلنا: «إنّ الإنسانية موجودةٌ /703/ دائماً» فقدقلنا: «إنّ إنسانية واحدة موجودةٌ دائماً» و ليس؛ إنّما يكون كذلك لو كانت الإنسانية من حيث هي إنسانيةٌ واحدةً و ليس كما ذكرنا.

الخامس: ظنّهم [بـ]«أنّه إذا كانت المادّياتُ معلولةً يجب أن تكون عللها أيّ أُمور مفارقة»

حتّىٰ ظنّوا أنّ التعليميات لمّا كانت مفارقةً كانت عللاً لها؛ و ليس الأمر كما ظنّوا؛ فلِمَ لايجوز أن تكون عللها جواهر مجرّدة؟! و لم‌يعلموا أيضاً أنّ الهندسيات من التعليميات لاتستغني حدودها عن مطلق الموادّ إنّما تستغني عن موادّ خاصّة.

الفصل الثالث

في إبطال القول بالتعليميات و بالأعداد و بالوحدة[١]

إن كان في التعليميات تعليميٌّ معقولٌ لم‌يخل: إمّا أن يكون فيها تعليميٌّ محسوسٌ أيضاً أو لا.

[١.] فإن لم‌يكن وجب أن لايُحسّ بمربّعٍ و لا مدوّرٍ و لا غير ذلك؛ و قدمرّ بيانُ وجودها. ثمّ إن لم‌يكن شيءٌ منها محسوساً فكيف السبيل إلىٰ إثباتها و تخيّلها؟! فإنّ مبدأ التخيّلِ الإحساسُ.

[٢.] و إن كان لم‌يخل: إمّا أن تكون طبيعة المادّي المحسوس مطابقةً بالحدّ لطبيعة المفارق أو لاتكون.

ـ فإن لم‌تكن لم‌يكن لنا علمٌ بوجودها؛ فلابدّ من أن نثبت وجودَها ثمّ نشتغل بالنظر فيها؛ و هؤلاء لم‌يفعلوا كذلك.

ـ و إن كان فلايخلو: إمّا أن يكون ما في المحسوسات مقتضي طبائعها أن تكون مادّيات محسوسات؛ فيلزم أن لاتكون من تلك الطبائع مفارقات أو يكون ذلك لأمرٍ عارضٍ؛ فيلزم أن يكون من الجائز أن تصير المفارقاتُ مادّياتٍ و المادّياتُ مفارقاتٍ؛ و هذا خلاف اعتقادهم.

و أيضاً: لايخلو إمّا أن تكون هذه المادّياتُ مفتقرةً إلى المجرّدات أو لا.

ـ فإن كانت لم‌يخل:

[١.] إمّا أن يكون افتقارُها إليها لطبائعها؛ فيلزم أن تكون المجرّداتُ أيضاً مفتقرةً إلى مفارقاتٍ أُخر؛ و لا كذلك رأيهم.

[٢.] و إمّا أن يكون افتقارُها لما عرض لها؛ فيكون العارضُ هو الذي لولاه لم‌تكن لها حاجةٌ إليها؛ فلم‌يجب وجودُها؛ فهذه العوارض هي التي توجب وجودَ أمرٍ أقدم من معروضها؛ و إن

---

١. S: فى إبطال القول بالتعليميات و المثل.

كانت المفارقات توجب وجودَ هذه المادّيات مع العوارض فلِمَ لاتوجب هذه الأعراض لأنفسها مع أنّها و المادّيات متّفقات الطبيعة؟!

ـ و إن لم‌تفتقر إليها لم‌تكن هي عللاً لها بوجهٍ؛ فيلزم أن تكون أنقص منها؛ لأنّ المادّيات تصدر عنها آثار و أفاعيل؛ و لها قُوىً.

و أيضاً: عندهم أنّ الخطَّ مفارقُ القوام عن السطح؛ و النقطةَ مفارقةُ القوام عن الخطّ مع أنّهما مجتمعان في الجسم؛ فلايخلو:

ـ إمّا أن يكون اجتماعُهما لطبيعتهما؛ فيلزم أن يكون المفارقان أيضاً مجتمعَين؛ و إن كان لشيءٍ كنفسٍ أو عقلٍ أو البارئ[1]؛ خالف ذلك رأيهم.

ثمّ كيف يُجعل الخطُّ مقدَّماً على الجسم و ليس صورته و لا هيولاه و لا فاعله و لا غايته، بل كاد [أن] يكون الجسم غايةَ الخطّ، بل إنّما هو شيءٌ يلحقه من جهة ما يتناهي و ينقطع؛ و أمّا القابل بالأعداد؛ فيلزمه أن لايكون التفاوتُ بين الأجسام إلّا بالزيادة و النقصان؛ فالفرق بين الإنسان و الفرس يكون بأنّ أحدهما أكثر و الآخر أقلّ ثمّ الأقلّ لابدّ و أن يوجد في الأكثر.

ثمّ إنّ منهم مَن يجعل الوحداتِ التي في الكثير و التي في القليل متشابهةَ المهيّة و حينئذٍ لابدّ من أن لايكون الاختلافُ بين القليل و الكثير إلّا بما هو جزءٌ من القليل أيضاً.

و منهم مَن يجعل الوحداتِ غيرَ متساويةٍ في المهيّة؛ فلايخلو: إمّا أن تختلف بالحدّ أو لا بل تختلف بالزيادة و النقصان.

فعلى الأوّل: لايكون الكلُّ وحداتٍ إلّا باشتراك الاسم.

و على الثاني: لايخلو إما أن تكون زيادةُ الزائد بالقوّة؛ فتكون الوحدة مقداراً أو بالفعل؛ فتكون عدداً.

و يلزم /704/ القائلين بالعدد العددي و تركّبِ صور الطبيعيات من الأعداد أنّه لايخلو: إمّا أن يكون العدد المفارق عنده متناهياً أو غير متناهٍ؛ فإن تناهي لزم التناهي عند حدٍّ معيّنٍ؛ و إن لم‌يتناه لزم عدمُ تناهي صور الطبيعيات.

ثمّ إنّهم يجعلون الوحدةَ الأولیٰ غيرَ الوحدتَين اللّتَين في الثنائية و الثنائيةَ الأولیٰ غيرَ التي في

---

۱. F: باری.

الثلاثية و هكذا؛ و هذا محالٌ؛ إذ لا فرق بين الوحدتَين و لا بين الثنائيتَين إلّا بالعرض من حيث مقارنةِ شيءٍ به؛ و لو كانت المقارنةُ موجبةً للاختلاف بالذات كانت مفسِدةً للذات؛ فلايكون المقارنُ مقارناً؛ و كيف يعقل أن تكون الوحدةُ مفسِدةً لوحدةٍ تقارنها و مع ذلك تحصل منهما ثنائية؟!

و الحاصل: أنّه لايخلو إمّا أن تكون الوحداتُ كلُّها متشاكلةً أو متخالفةً.

[١.] فعلى الأوّل لايكون اختلافٌ بين الأنواع إلّا بالقلّة و الكثرة؛ و لابدّ من وجود الأقلّ في الأكثر؛ فيكون الفرس ـ مثلاً ـ موجوداً في الإنسان و الإنسان ـ مثلاً ـ في العقل و العقل ـ مثلاً ـ في الحمار و هكذا.

[٢.] و إن كانت متخالفةً كانت الوحدةُ في الثنائية غيرَ التي في الثلاثية؛ و العشارية تكون مؤلَّفةً من خماسيتَين غير ما به الخماسيتان خماسيتان؛ و لايكون إذا ضمّ إلى العشرة خمسةٌ صارت خمسةَ عشر؛ و يلزم الكلّ أن تكون في الوجود مراتبُ عدديةٌ لا إلىٰ نهايةٍ؛ و كلّ هذه من المحالات التي تشهد البديهةُ باستحالتها.

و أمّا مَن قال بتولّدِ العددِ من تكريرِ الوحدة من غير أن تزيد على الوحدة وحدةٌ أُخرىٰ فقدهذر؛ فإنّ العدد إذا تولّد بالتكرير فلايخلو: إمّا أن يكون كلٌّ من الأوّل و الثاني فيه وحدة أو لا. فعلى الثاني لاتكون الوحدة مبدءاً له؛ و على الأوّل تكون فيه وحدتان؛ فإنّ الوحدة[١] لاتتكرّر إلّا بأن تكون هناك وحدةٌ مرّةً بعد أُخرىٰ؛ و هذه إمّا أن تكون زمانيةً أو ذاتيةً.

ـ فإن كانت زمانيةً فإن لم‌تعدم في الوسط لزم ما ذكرنا و إن عدمت فلاتكون هناك إلّا وحدةٌ أُخرىٰ بلا تكرّرٍ.

ـ و إن كانت ذاتيةً فظاهرٌ لزوم ما ذكرناه.

و العجب ممّن[٢] قال: إنّ المقدار القابل للتجزّي بلانهايةٍ مركّبٌ من عددٍ متناهٍ!

و أمّا مَن قال: إنّ الوحدة إذا قارنت المادّةَ صارت نقطةً و الثنائية إذا قارنتها صارت خطّاً و الثلاثية إذا قارنتها صارت سطحاً و الرباعية إذا قارنتها صارت جسماً؛

فنقول له: لايخلو إمّا أن تكون مادّةُ الكلّ واحدةً أو مختلفةً.

---

١. S: + الواحدة.

٢. أي الفيثاغوريين.

ـ فإن كانت واحدةً فيلزم أن تكون المادّة تصير تارةً نقطةً ثمّ تنقلب جسماً ثمّ تعود نقطةً؛ و هذا محالٌ. مع أنّه لايكون شيءٌ منهما أولىٰ بأن يكون مبدءاً للآخر، بل يكونان من الأُمور المتعاقبة علىٰ مادّةٍ واحدةٍ.

ـ و إن كانت الموادُّ مختلفةً لزم أن لاتوجد مادّةُ شيءٍ منها في مادّة شيءٍ؛ فلاتكون في مادّة الثنائية مادّةُ وحدةٍ؛ فلاتكون فيها وحدة؛ فلاتكون ثنائية؛ و يلزم أن لايكون النقطة و الخطّ[١] الباقيان معاً أبداً و هو محالٌ، بل الحقّ أنّ النقطة لاتوجد إلّا في الخطّ و هو لايوجد إلّا في السطح الموجود فى الجسم الموجود في المادّة؛ و أنّ النقطة ليست مبدءاً للجسم إلّا بمعني أنه طرفٌ له.

و العجب ممَّن يجعل الزيادةَ و النقصانَ مبدءاً و هما ليسا إلّا مضافَين و المضاف عارضٌ لغيره من الموجودات!

ثمّ يلزمهم أن لاتوجد كثرةٌ؛ فإنّ الوحدة التي في الثنائية إن كانت موجودةً لذاتها بعدد الواجب لذاته /705/ و إن كانت موجودةً بانقسام الوحدة الأولىٰ؛ فالوحدة يكون مقداراً؛ و إن وجدت بسببٍ آخر؛ فللوحدة مبدأ؛ فلايكون هي المبدأ الذي لا سببَ له؛ و كيف قال بعضهم: «إنّ الوحدة خيرٌ يكون ازديادُه شرّاً» أو بالعكس؟! مع أنّه يلزمه أيضاً أن يكون المعلول أفضل من العلّة و قدسَها.

أيضاً: مَن قال: «إنّ الوحدة و العدد كِلَيهما خيرٌ و الشرّ هو الهيولىٰ؛ إذ لاتخلو الهيولىٰ إمّا أن تكون معلولةً للهيولىٰ و يلزم منه التسلسل أو للصورة؛ فيلزم أن يولد الخيرُ الشرَّ أو لاتكون معلولةً؛ فهي واجبةٌ بذاتها.

ثمّ لايخلو إمّا أن يكون قابلاً للانقسام فيكون مقداراً مؤلّفاً ـ علىٰ رأيهم ـ من وحدات؛ فيكون خيراً أو لايقبل القسمةَ؛ فيكون أمراً وحدانياً و الوحداني بما هو وحداني خيرٌ عندهم.

فإن قالوا: «إنّ الخيرية لاحقة لهذا الوحداني» جرّدنا الملحوق ـ و هو الهيولىٰ ـ حتّىٰ لزم أن يكون ذاته من حيث هو خيراً.

ثمّ كيف يمكن القول بتولّد الحرارة و البرودة و الثقل و الخفّة و نحوها من الأعداد حتّىٰ يكون

---

١. S: + و.

عددٌ يقتضي الحركةَ إلىٰ فوق و آخر يقتضي الحركةَ إلىٰ تحت؟!

ثمّ إنّ بعضهم يجعلون المبدأ عدداً يطابق كيفية و يوجد معها؛ فلايكون المبدأ عدداً فقط كما زعمه، بل عدداً و كيفيةً؛ هذا.

واعلمْ أنّ التعليميات لاتنفكّ عن خيرٍ؛ لأنّها ذوات حظٍّ وافٍ من الترتيب و النظام و الاعتدال.

المقالة الثامنة
[في معرفة المبدأ الأوّل للوجود كلّه و معرفة صفاته]
فيها سبعة فصول

الفصل الأوّل

في بيان استحالة لاتناهي العلّة الفاعلية و العنصرية

إنّا إذا فرضنا لشيءٍ علّةً و لعلّته علّةً كانت علّةُ العلّة بالنسبة إلى العلّة و إلى المعلول كِلَيهما علّةً و يكون كلٌّ منهما معلولاً لها؛ و إن اختلفا بأنّ أحدهما معلول بلاواسطةٍ و الآخر بواسطةٍ و كان خاصّية المعلول الأخير أنّه ليس علّةً بوجهٍ و خاصّية المتوسّط أنّه علّةٌ بوجهٍ و معلولٌ بوجهٍ؛ فهذا شأن المتوسّط ـ واحداً كان أو كثيراً متناهياً أو غير متناهٍ ـ؛ فلو كانت لشيءٍ عللٌ مترتّبةٌ لا إلىٰ نهايةٍ لزم أن تكون تلك العللُ الغيرُ المتناهية كلُّها متوسّطةً لايكون لها طرفٌ يكون علّةً و لايكون معلولاً؛ فيكون الوسط بلاطرفٍ؛ و هذا محالٌ.

فإن قال قائلٌ: «إنّه يكون هناك طرفٌ مع عدم التناهي» فليس إلّا قولاً كاذباً متناقضاً بديهةً. نعم! قديكون لما لايتناهي بمعني ما لايحصره أحدٌ لغاية كثرته طرفٌ لكن ليس كلامنا فيه. علىٰ أنّ هذا القول لايضرّ غرضَنا؛ أعني وجود مبدأ أوّل؛ و هذا البيان و إن ذكرناه بياناً لتناهي العلّة الفاعلية إلّا أنّه يصلح لبيانِ تناهي جميع أصناف العلّة؛ هذا.

و أمّا بيان أنّ المبدأ العنصري لايجوز أن يتناهي:

فاعلمْ أنّ عنصر الشيء علىٰ قسمَين:

الأوّل: ما يكون في طباعه أن يتحرّك إلى الشيء للاستكمال؛ فيكون الشيء كمالاً له و إذا صار إليه لم‌يفسد في ذاته أو جزئه أو في أمرٍ عرضيٍّ له إلّا ما يتعلّق بنقصه؛ إذ زال نقصُه و قوّته و حصل له الكمال و الفعل؛ و هذا مثل الصبيّ بالنسبة إلى الرجل؛ فهو هو بعينه إلّا أنّه انضاف إليه كمالٌ لم‌يكن له قبل؛ فهذا هو الذي يمكن أن يُقال فيه: «إنّ الثاني من الأوّل» بدون العكس.

و الثاني: أن لايكون كذلك، بل إنّما يحصل الشيء بفسادِ جزءٍ منه؛ فلايكون المستعدّ له إلّا جزؤه الحامل لمهيّته لا كلّه كالماء إذا صار هواءاً؛ فإنّه لايصيره إلّا بفساد صورته و التلبّس بصورةٍ أُخرىٰ /706/ فلايكون الموجود في الثاني إلّا جزء من الأوّل؛ فيكون الأوّل فاسداً حين وجود الثاني؛ فهنا لايمكن أن يُقال: «إنّ الثاني من الأوّل» إلّا أن يُراد به أنّه بعد الأوّل.

إذا عرفتَ هذا فنقول:

أمّا القسم الأوّل من المبدأ العنصرى فلو لميتناه لزم أن يكون الشيء المتناهي الموجود بالفعل له أجزاء مترتّبة غيرمتناهية بالفعل؛ و قدبيّن استحالة ذلك مقداريةً كانت الأجزاء أو معنويةً مترتّبةً.

و أمّا القسم الثاني: فليس فيه الأوّلُ الثانيَ بالقوّة إلّا للمقابلة التي بين صورتَيهما و هي مقتصرةٌ في الاستحالة على الطرفَين؛ فيعود الثاني إلى الأوّل إذا فسد؛ و علىٰ هذا يلزم أن لايكون شيءٌ منهما متقدّماً على الآخر؛ إذ يصلح كلٌّ منهما لأن ينقلب إلى الآخر؛ فلاتكون مبدئية أحدهما للآخر أولىٰ من العكس؛ فلا مبدئية ذاتية فيه، بل إنّما فيه مبدئية شخصٍ لشخصٍ و ليس كلامنا إلّا في المبادئ الذاتية؛ و أمّا العلل التي عليّتها ليست بالذات، بل بالعوارض؛ فلانبيّن بطلانَه، بل يجوز أن تكون في الماضي أو في المستقبل عللٌ قبل عللٍ لا إلىٰ نهايةٍ.

الفصل الثاني
في دفعِ شكوكٍ أوردت علىٰ ما قيل في بيان استحالة لاتناهي العنصر علىٰ محاذاة التعليم الأوّل و مقالة ألف الصغرىٰ منه[١]

فإن قيل: إنّ المعلّم الأوّل لميستوف أقسامَ كونِ الشيء من شيءٍ آخر؛ فإنّه إنّما ذكر قسمَين و هناك قسمٌ آخر؛ لأنّ هذا الكون أوّلاً ينقسم [إلىٰ] قسمَين:

الأوّل: أن يكون المكوَّن منه باقي الذات لميبطل منه إلاّ الاستعداد و ما يتعلّق به؛

و الثاني: أن لايكون باقياً، بل يزول منه شيءٌ.

و الأوّل على قسمَين:

---

١. F: فى شكوك تلزم ما قيل و حلها.

الأوّل: أن ينتقل الأوّلُ إلى الثاني بمحض الاستعداد دفعةً لا بالحركة؛

و الثاني: أن ينتقل إليه بالسلوك إليه بالحركة.

فالأوّل من هذين ينسب إليه الثاني بالكون منه في حالةٍ واحدةٍ؛ فيُقال: «كان من الجاهل بكذا عالِم» إذ لا تعدّد حال فيه و قد تركه المعلّم الأوّل.

و الثاني ينسب إليه الثاني بالكون منه باعتبارَين:

أحدهما: في حالة السلوك، كما يُقال: «كان من الصبيّ رجل».

و الثاني: حال الاستعداد الصرف، كما يُقال «كان من المنيّ رجل» و قدترك المعلّم الأوّل هذه النسبةَ أي النسبة إلىٰ حالة الاستعداد الصرف في ما يكون انتقالُه بالحركة.

و أيضاً: إذا خرجت النفسُ من قوّة الرأي الخطأ إلىٰ فعله لميكن من شيءٍ من القسمَين؛ فإنّه ليس استكمالاً و لا ممّا يفسد الأوّل عند الثاني.

و أيضاً: إنّ العناصر تتكوّن منها الكائناتُ علىٰ سبيل الامتزاج من غير أن يفسد صورها؛ فلايكون هذا الكونُ من الذي بزوالِ شيءٍ؛ إذ لايزول شيءٌ من هذه بحسب صورته و نوعه و لا من الاستكمال الذي في نحو تكوّنِ الصبيّ رجلاً؛ فإنّه قدقال إنّه يُقال فيه «إنّ الرجل كان من الصبيّ» و لاينعكس؛ و هٰهنا ينعكس؛ إذ يُقال: من الممتزج ما امتزج عنه بعد فساد مزاجه.

و أيضاً: ما ذكره إنّما هو تكلّمٌ على الموضوع لا بما هو موضوعٌ، بل باعتبارٍ خارجيٍّ و هو مدلول لفظ الكون منه و هذا اللفظ إنّما يُقال في ما يكون فيه للمستعدّ بما هو مستعدٌّ اسمٌ كما للصبيّ؛ فيُقال: «كان من الصبيّ رجل» بخلاف الإنسان؛ فلايُقال: «كان من الإنسان رجل» و إذا كان كذلك لميدخل في قسمة المعلّم الأوّل ما لا اسم للمستعدّ فيه بما هو مستعدٌّ و لايكون النسبة إلى الموضوع بالكون منه إلّا أمراً عرضياً؛ فإنّ الصبيّ لايبقي صبيّاً حين الرجولية؛ فلايكون /707/ الرجلُ منه إلّا بمعني بعده و يكون قدتكلّم في الموضوعات العرضية؛ فإنّ الموضوع الذاتي للرجل إنّما هو الإنسان دون الصبيّ.

و أيضاً: إذا كان الماء هواءاً؛ فلايخلو إمّا أن يكون عنصراً للهواء أو لا؛ فإن لميكن بطل الاشتغالُ بذكره و إن كان فنقول: لانسلّم أنّه تقتصر الاستحالةُ على الطرفَين، بل يجوز أن يستحيل الماء هواءاً في الكيفية الفاعلية. ثمّ يستحيل الهواء ناراً في كيفيّته الانفعاليةِ. ثمّ النار

يستحيل إلىٰ جسمٍ آخر في كيفيةٍ غير تينك و هكذا إلىٰ غير النهاية من غير أن يرجع إلىٰ ما ابتدأ منه؛ و لم‌يبيّن المعلّمُ امتناعَ هذا؛ فلايثبت وجوب التناهي.

قلنا: أمّا الجواب عن الثلاثة الاول فيجب أن يُعلم أنّ الأولىٰ أن يكون غرض المعلّم الأوّل أن يتكلّم في مبادئ الجوهر من حيث هو جوهرٌ فقط لا من حيث هو جوهرٌ معروضٌ لكذا؛ فكلامه في كون نوع الجوهر أو نوع كماله من العنصر أو الموضوع؛ إذ لا منع من لاتناهي الأكوان العرضيةِ كما إذا شكلت الشمعة شكلاً ثمّ شكلاً آخر ثمّ آخر لا إلىٰ نهايةٍ؛ و كما أنّ النفس تحصل لها علومٌ مترتّبةٌ لا إلىٰ نهاية.

ثمّ الأولىٰ أن يكون كلامه في الكون الطبيعي دون الصناعي و إذا كان هذا هو المراد كان العنصر جزءاً ذاتياً للكائن و للمكوّن عنه لا بمعني أن يكون ضرورياً للمركّب منه و من غيره؛ فإنّ هذا المعني قائم في الأكوان الغير الذاتية ـ كالعنصر في الجسم الأبيض ـ بل بمعني أن يكون كونه جزءاً أمراً ذاتياً له؛ فلايقوّم ذاته إلّا بأن يكون جزءاً لذلك الشيء أو لما هو كماله أو لما يجري مجراهما؛ و هذا العنصر لايخلو:

ـ إمّا أن يكون متقوّماً بذلك الشيء أو بما يقوم مقامه حتّىٰ يكون قبل حصول الصورة الحادثة شيء آخر هو المقوِّم له قبله؛ فيكون قدحصل منه و من ذلك الشيء جوهرٌ. ثمّ إذا حصلت هذه الصورة فسد ذلك الجوهرُ بفسادِ ذلك الشيء و حصل جوهرٌ آخر.

ـ و إمّا أن لايكون متقوّماً به و لا بما يقوم مقامه، بل بصورةٍ غير كاملةٍ بالطبع إلّا إذا حصل ذلك الشيءُ و لاشكّ أنّه إذا كان هذا الشيء كمالاً له بالطبع و كان فيه بالطبع مبدأ الحركة إليه وجب أن يتحرّك إليه إذا لم‌يكن عائقٌ؛ فلا زمان لايكون فيه مستعدّاً و لايكون سالكاً.

فهذان هما القسمان اللذان ذكرهما المعلّم الأوّل؛ فتمّ الانحصارُ فيهما و اندفع الاعتراضات.

فإن قيل: قدلاتحرّك القوّة الطبيعية لانتفاء شرطٍ كانعدامِ ضوءِ الشمسِ في [الحبوب و] البذور[1] أو وجودِ مانعٍ كالمرض المذبل.

قلنا: ليس كلامُ المعلّم الأوّل في الذي يتحرّك بالفعل، بل في الذي إذا اجتمعت شرائطُ الحركة فيه و ارتفعت الموانعُ منه كان متحرّكاً البتّة بالقوّة الطبيعية ـ سواء تحرّك بالفعل أو لم‌يتحرّك ـ لما ذكر.

---

١. S: البرور.

و أمّا الاعتراض الرابع فنقول: لايخفىٰ أنّ العناصر شيئاً منها لايستعدّ لصورةِ الحيوانية ـ مثلاً ـ إلّا بعد حصول المزاج بينها؛ فلابدّ أوّلاً من أن يحصل فيها المزاج ثمّ الحيوانية؛ فنقول:

أمّا الأوّل: فمن قبيل الاستحالة، كاستحالةِ الماءِ هواءاً ولذا جاز أن يكون الممتزج من البسائط و بالعكس و إن لميكن المزاج مقوِّماً لها.

و أمّا الثاني: فهو من الاستكمال؛ فإنّ الصورة الحيوانية ـ مثلاً ـ كمالٌ للممتزج، كما أنّ الرجل كمالٌ للصبيّ؛ ولذا لايمكن أن يُقال: «من الحيوان ممتزج» كما يُقال بالعكس.

فلميكن هذا الكونُ خارجاً عن القسمَين، كما وهمه المعترض. /708/

و أمّا الاعتراض الخامس فنقول: من البيّن أنّه لاينبغي أن يكون للاسم مدخلٌ في تغيّر أحكام الأشياء؛ فنقول: إنّ العنصر و الموضوع للشيء إن يقدّمه زماناً فله من جهة تقدّمه عليه صفة ليست له مع حصوله له و هي الاستعداد؛ و الكون منه إنّما هو باعتبار الاستعداد؛ فإن كان له باعتباره اسمٌ نُسب إليه لفظاً؛ و إن لميكن له إسمٌ إلّا باعتبار ذاته من حيث هي كانت النسبة متحقّقة معني لا لفظاً؛ و إذا كان كذلك كان هذا القول يصحّ في كلّ كونٍ حتّىٰ أنّه يصحّ أن يُقال: «كان من النفس الجاهلة نفس عالمة» إلّا أن يخصّ هذا القول بالكون الجوهري و كلامنا فيه ـ كما عملتَ ـ علىٰ أنّ الظاهر أن لايكون بين الجوهري و غيره فرقٌ.

و أمّا قوله «إنّه يكون من هنا بمعني بعد» فهو لايضرّنا إلّا إذا كان بمعني بعد فقط؛ فإنّه الذي نفاه المعلّمُ الأوّلُ؛ و لاشكّ [في] أنّ الذي يبقي جوهرُه عند حصول الثاني لا وجه لحصر المعني فيه في البعدية.

و أمّا الاعتراض بأنّه تكلّم في العنصر بالعرض فإنّما يرد لو كان الكلام في مبدأ القوام و ليس، بل الكلام في عنصر الكون و مبدئه؛ فإنّ الصبيّ لايمكن أن يكون عنصرَ قوامِ الرجل؛ فالكون ليس عرضاً.

فإن قيل: فلِمَ أعرض المعلّمُ عن عنصر القوام؟!

قلنا: لأنّ استحالة لاتناهي عنصر القوام ظاهرٌ لايحتاج إلى الاستدلال مَن بلغ من العلمِ هذا المبلغَ؛ فإنّ عنصر القوام جزءٌ موجودٌ في ذي العنصر؛ فلو لميتناه هذا العنصرُ لزم وجودُ أُمورٍ غيرمتناهيةٍ بالفعل؛ و هو ظاهر الاستحالة.

و أمّا الاعتراض الأخير فينحلّ بما ذكر في الطبيعيات في الكون و الفساد. علىٰ أنّ كلامنا في الكون و التغيّر الذاتي و هو لايكون إلّا في مضادّةٍ واحدةٍ يفسد كلّ كائن إلىٰ ما كان عنه؛ فتكون التغيّرات محصورةً و كلّ طبقةٍ منها يكون مقتصرةً علىٰ طرفَين.

الفصل الثالث
في بيان تناهي المبدا الغائي و المبدأ الصوري
و أنّ المبدأ الأوّل المطلق هو واجب‌الوجود لذاته
و أنّ ماعداه منسوب الوجود إليه، مبدَعٌ له و حادثٌ عنه[١]

أمّا تناهي العلّة الغائية فقديظهر ممّا سلف ذكرُه من إثباتها لكلّ فعلٍ و دفعِ الشكوك الموردة عليه؛ فإنّ ثبوتها يستلزم تناهيها؛ فإنّها هي التي تكون علّةَ تمامية الشيء و تكون الأشياء لها و لاتكون هي لشيءٍ؛ فإن كان وراءها أمرٌ آخر تكون هي لذلك الأمر فلاتكون غايةً و علّة تمامية؛ فمَن قال بلاتناهي العلل التمامية فقدنفى العلّة التمامية؛ فالغاية من حيث هي غايةٌ يمتنع لاتناهيها و كذا ذوالغاية من حيث هو ذوالغاية يجب أن ينتهي إلىٰ غايةٍ تكون هي المطلوبة لذاتها لا لأمرٍ آخر.

و أيضاً: فإنّ الأفعال الصادرة عن العقلاء لابدّ من أن تؤمّ غايةً محدودةً وإلّا كانت عبثاً و جزافاً؛ و اقتضاؤها ذلك ليس لأنّها أفعال يؤمّ بها فاعلُها الغايات، بل لأنّها ذوات غايات؛ فكلّ ذي غايةٍ يكون كذلك.

و أمّا تناهي الصورة فظاهرٌ:

[١.] ممّا عُلم في المنطق؛

[٢.] و ممّا عُلم من أنّ الشيء الموجود بالفعل لايمكن تركُّبه من أجزاء غيرمتناهية؛

[٣.] و من أنّ الصورة التامّة للشيء لاتكون إلّا واحدة و الكثير إنّما يقع على العموم و الخصوص؛ و العموم و الخصوص يقتضي الترتّبَ الطبيعيَّ و قدعرفتَ امتناعَ لاتناهي الأُمور المترتّبة.

---

١. F: في إبانة تناهي العلل الغائية و الصورية و إثبات المبدأ الأول مطلقاً و فصل القول في العلة الأولى مطلقاً و في العلة الأولى مقيداً و بيان أن ما هو علة أولى مطلقة علة لسائر العلل.

فاعلمْ أنّ المبدأ الأوّل الفاعلي لايكون إلّا واحداً؛ فإنّه المبدأ الأوّل المطلق؛ و أمّا العنصري و الصوري و الغائي فلا؛ لأنّ شيئاً منها ليس مبدءاً أوّلاً مطلقاً، بل الكلّ معلولات المبدا الأوّل الفاعلي؛ فما سِوىٰ هذا المبدأ الفاعلي إذا اعتُبر ذاته كان ممكناً؛ و إنّما يجب /709/ وجودُه به تعالى؛ فكلّ شيءٍ يكون معلولاً له بلاواسطةٍ يكون هو بالذات ليساً و إنّما يكون أيساً بإيجاده و ليس ليسيّته بالنسبة إلىٰ صورته فقط أو مادّته فقط، بل إلى كلّيته؛ فلايكون جزءٌ منه سابقاً عليه وجوداً إن كان له جزءٌ؛ فهو بكلّيته معلولٌ للمبدأ الأوّل؛ فهو مُبدَعٌ بالنسبة إليه و إيجاده له ليس إيجاداً يمكن العدم منه زماناً، بل لابدّ و أن يكون الوجود ذاسلطانٍ سرمداً في ما يحتمل السرمد؛ فهذا هو المبدع المطلق. ثمّ المبدع يكون أيضاً حادثاً عن المبدأ الأوّل؛ إذ المحدث هو الذي وجودُه بعد عدمه لا بعدية زمانية البتّة وإلّا لزم أن يكون قبله شيءٌ آخر يعدم عند وجوده؛ فلايمكن الإيجاد عن الليس المطلق، بل إنّما المعتبر هو البعدية بالذات باعتبار أنّ ما بالذات أقدم ممّا بالغير؛ و هذه الأشياء عدماتها بالذات و وجوداتها بالغير.

الفصل الرابع
في أنّ الواجب أوّل و وحدانيٌّ و بيان المراد بـ«الوحدانيّ» و أنّه بالنظر إلى غير الإضافات و السلوب و أنّه لا مهيّة له تعالى، بل مهيّته عين إنّيّته و لا جنس و لا فصل و لا حدّ و لا برهان عليه و لا هو جوهر[١]

لمّا عرفتَ في ما سلف أنّه لايشارك الواجب في رتبة الوجود شيءٌ علمتَ أنّه مبدأ وجود كلّ شيءٍ بلا وسطٍ أو بوسطٍ؛ فهو أوّل لا بمعني ينضاف إلىٰ وجوب وجوده ليلزم التكثّر فيه، بل باعتبار إضافته إلى غيره.

واعلمْ أنّا إذا قلنا: «إنّ واجبالوجود لا تكثّر فيه، بل ذاته وحدانيٌّ صِرفٌ» لانعني به أنّه لا إضافة له إلىٰ شيءٍ و لا سلب عنه لشيءٍ؛ فإنّ هذا ممّا لايمكن، بل كلّ موجود لايخلو من نوع إضافةٍ و من سلب أنواعٍ من الوجود عنه، بل إنّما نعني أنّه في ذاته واحدٌ لا كثرة فيه ثمّ إن تبعت ذاته سلوب و إضافات فلا ضير.

---

١. F: في الصفات الأولى للمبدأ الواجب الوجود.

فإن قيل: هذه الإضافات أيضاً تكون معلولةً له؛ فيكون له إلىٰ كلٍّ منها إضافةٌ أُخرىٰ و هكذا تتسلسل الإضافات لا إلىٰ نهايةٍ.

قلنا: عليك بفصل المضاف من هذا الفنّ الذي مضىٰ؛ فإنّا قدبيّنّا فيه كيف تنتهي الإضافات.

واعلمْ أنّ الواجب الوجود يمكن أن يُعقل علىٰ نحوَين:

الأوّل: أن يعقل من حيث هو واجبالوجود؛

و الثاني: أن يعقل من حيث إنّه مهيّةٌ له وجوبُ الوجود.

كما أنّ الواحد يُعقل بالوجهَين ولذا اتّجه لبعضهم أن قال: «إنّ المبدأ هو الواحد بما هو واحدٌ» و لآخرين أن قالوا: «إنّه شيءٌ هو واحد من[1] ماء أو نار أو غير ذلك»؛ فنقول: لايجوز أن تكون لواجبالوجود مهيّةٌ سِوىٰ إنّيّته؛ فيكون له مهيّةٌ و معني آخر عارضٌ لها و هو وجوبالوجود؛ فإنّه لايخلو إمّا أن يكون وجوبالوجود حقيقةً أو لايكون. لايجوز الثاني؛ فإنّه مبدأ لكلّ حقيقةٍ؛ و إن كان الأوّل فلايخلو إمّا أن يكون لازم التعلّق بتلك المهيّة و بها يجب أو لايكون كذلك.

فعلى الأوّل: يلزم أن يكون واجبالوجود من حيث هو واجبالوجود مطلقاً من غير أن يؤخذ لاحقاً لغيره متعلّقاً بالغير و معلولاً له؛ فلايكون واجبالوجود إلّا باعتبار تلك المهيّة؛ فلايكون بما هو هو واجبالوجود.

و على الثاني: يكون واجبالوجود من حيث هو واجبالوجود واجباً من دون تلك المهيّة؛ فلايكون المهيّة /710/ إلّا عارضاً له؛ فلاتكون هي المهيّة المشار إليها بالعقل أنّها واجبةالوجود، بل لايكون مهيّة واجبالوجود إلّا واجبالوجود من حيث هو واجبالوجود؛ و هذا معني كون مهيّته عينَ إنّيّته، بل نقول: كلّ موجودٍ ذي مهيّةٍ فهو معلولٌ لغيره؛ فإنّك قدعلمتَ أنّ الوجود ليس مقوّماً لمهيّته، بل من اللوازم لها؛ أي التوابع لها؛ فلايخلو:

ـ إمّا أن يكون لازماً لها من حيث هي؛ فيلزم أن تكون هي بذاتها قبل أن يلحقها الوجود موجودةً و هذا ضروريُّ الاستحالة؛ و ذلك لأنّ الموجود لايتّبع إلّا الموجود و علّة وجود الشيء لابدّ و أن يتقدّم عليه بالوجود.

ـ أو لايكون لازماً لها إلّا لعلّةٍ خارجيةٍ؛ فيلزم ما ذكرناه[2].

---

۱. F: مثل. ۲. S: ما ذكرنا.

و غير الواجب الوجود فله مهيّةٌ و وجودٌ فائضٌ عن الواجب و هو تعالى هو الوجود المجرّد بشرط التجرّد عن الزوائد لا مجرّد الوجود لا بشرطٍ زائدٍ؛ و الفرق بينهما ظاهرٌ؛ فإنّ الثاني هو الكلّي المشترك فيه و هو المحمول علىٰ كلّ شيءٍ بخلاف الأوّل.

واعلمْ أنّ الواجب لا جنسَ له؛ إذ لا مهيّةَ له و الجنس مقولٌ في جوابِ «ما هو؟».

و أيضاً: الجنس جزءٌ لذي الجنس من وجهٍ و الواجب ليس مركّباً.

و أيضاً: لو كان له جنسٌ فلايخلو إمّا أن يكون واجباً أو لا. فإن كان واجباً لزم أن يتقوّم بنفسه بلا فصلٍ وإلّا لزم تقوّمُ الواجبِ بغير الواجب.

و لمّا ثبت أنّه لا جنسَ له ثبت أنّه لا فصل له؛ فلا حدّ له.

واعلمْ أنّه لا برهان عليه؛ إذ لا علّةَ له و لا لِمّ له و لا لأفعاله[1] كما سيأتي.

واعلمْ أنّه تعالىٰ كما يتحاشي عن إطلاق اسمِ الجوهرِ عليه كذلك يتحاشي عن إثبات معناه له؛ فإنّ معناه المعبَّر عنه بقولنا «هو الموجود لا في موضوع» الذي جعلناه جنساً ليس إلّا ذومهيّةٍ موجودةٍ لا في موضوعٍ؛ فإنّ نفس مفهومِ الموجود لايصلح أن يكون جنساً كما علمتَ و كونه لا في موضوع أيضاً لايصلح لذلك؛ لأنّه سلبيٌّ نسبيٌّ غيرمحصَّلٍ؛ فبقي أن يكون المعني الجنسي هو الموصوف بالوجود؛ فيكون المراد شيءٌ موجودٌ لا في موضوعٍ و قدعلمتَ في المنطق أنّا إذا قلنا «كلّ ألف» فإنّما نريد به كلُّ شيءٍ موصوفٍ بالألفية؛ و يظهر هذا بالتأمّل في نحوِ شخصٍ إنسانيٍ مجهولِ الوجود؛ فإنّه يصحّ أن يُقال فيه: «إنّه ما وجوده أن لايكون في موضوع» و لايصحّ أن يُقال: «إنّه موجودٌ لا في موضوع».

الفصل الخامس

في إعادة ما مرّ ذكرُه من توحيد الواجب الوجود بدلائل متعدّدة[2]

لايخلو الواحد الواجب الوجود: إمّا أن يكون وجودُه الخاصّ لكونه واجبَ الوجود بما هو هو بلاسببٍ خارجيٍّ أو لايكون إلاّ بسببٍ خارجيٍّ.

---

١. F: لأنه لا علة له و لذلك لا لمّ له و ستعلم أنه لا لمية بفعله.

٢. F: كأنه توكيد و تكرار لما سلف من توحيد واجب الوجود و جميع صفاته السلبية على سبيل الإنتاج.

فإن كان الأوّل لزم أن لايتحقّق غير هذا الخاصّ و إن كان عن غيره؛ فيكون وجودُه الخاصّ معلولاً لغيره؛ فلايكون واجباً هذا خلفٌ، بل كلّ اثنَين لايختلفان معنىً؛ فإنّما يختلفان بسببٍ من خارجٍ وإلّا فبماذا يختلفان؟ فلايمكن أن يكون له تعالى نِدٌّ.

و أيضاً: لا حقيقةَ لواجب الوجود إلّا وجوب الوجود؛ فبعد الاشتراك فيه لايمكن الاختلافُ في شيءٍ آخر؛ فلايمكن اشتراكُه لا بين متّفقة الحقيقة و لا بين مختلفتها.

و أيضاً: لو وجد اثنان هما واجبا الوجودِ لميخلُ إمّا أن يكون ما به اختلافهما أمرَين موجودَين فيهما أو غير /711/ موجودَين لهما أو يكون في أحدهما أمراً موجوداً و في الآخر معدوماً؛ أي عدم ذلك الموجود.

لا يجوز الثاني ضرورةً؛ إذ حينئذٍ لايكون ما به الاختلاف، بل إنّما يكون فيهما حقيقةً وجوب الوجود.

و على الثالث نقول: فمن شأنِ وجوبِ الوجود أن يقوّم من غير أن يلحق به شيءٌ؛ فإنّ العدم ليس أمراً محصَّلاً وإلّا لزم اللاتناهي في الأُمور المحصَّلة؛ إذ في كلّ شيءٍ خلاف ما لا نهاية له و حينئذٍ فلايخلو الوجوب في الفرد المشتمل على الوجود إمّا أن يكون بحيث يتحقّق بدون ذلك الشرط أو لا بل يلازمه.

فعلى الأوّل: لايكون ذلك إلّا أمراً عارضاً و مع ذلك يكون فصلاً؛ فيكون ذلك الفرد مركّباً و لاتركّب في الواجب.

و على الثاني: يلزم أن يكون ذلك الشرط متحقّقاً في الفرد الآخر أيضاً.

و أمّا على الاوّل: فيلزم تركّبُ كلٍّ من الواجبِين.

و أيضاً: لايخلو إمّا أن يتمّ وجوبُ الوجود بدون هذين الأمرَين أو لا؛ فإن تمّ فيكون هو بنفسه قائماً؛ و هذان أمران عارضان له؛ فلايوجبان الاختلافَ الذاتيَّ؛ و إن لميتمّ بدونها فلايخلو إمّا أن لايتمّ مهيّةً و حقيقةً بدونهما أو يتمّ ولكن لايتمّ موجوداً بدونهما كالهيولىٰ و اللونِ؛ فإنّهما بنفسهما مهيّتان إلّا أنّ الأوّل لايوجد إلّا بصورةٍ و الثاني لايوجد إلّا بفصلٍ.

فعلى الأوّل: يلزم أن يكون كلُّ واحدٍ منهما داخلاً في مهيّته؛ فلايجوز الانفكاكُ عنه.

و على الثاني: يلزم أن يكون واجبُ الوجود بما هو واجبُ الوجود موجوداً بعلّةٍ؛ فلايكون

واجبَ الوجود؛ و يلزم أن يكون الفصلُ كما أنّه مقرِّرٌ لوجوده مقرِّراً لمهيّته و ذلك لأنّ وجوب الوجود يتضمّن الوجودَ؛ فلا وجودَ زائداً عليه؛ فإذا احتاج إلى الغير في الوجود لزم الاحتياجُ إليه في تقرّرِ مهيّتِه بخلاف احتياجِ اللون مثلاً في الوجود إلى الفصل؛ فإنّ الوجود أمرٌ لاحقٌ له طارئٌ عليه و هو بدونه متقرّرُ الذات؛ و كلّ فصلٍ للمهيّات إنّما يدخل في وجود أجناسها لا في مهيّاتها؛ و يلزم في واجب الوجود أن يدخل فصلُه في مهيّتِه؛ هذا.

فقدوضح من جملةِ ما عرفتَ أنّه تعالىٰ لا مهيّةَ له و لا جنسَ و لا فصلَ و لا حدَّ و لا كيفَ و لا كمَّ و لا أينَ و لا متىٰ و لا ضدَّ و لا نِدَّ و لا شريكَ و لا برهانَ عليه، بل هو البرهان علىٰ كلّ شيءٍ و إنّما عليه الدلائل الواضحة و إنّه إنّما يوصف بنفي المشابهاتِ عنه و إضافة كلّ شيءٍ إليه. كيف لا و كلُّ شيءٍ فهو منه و ليس هو من شيءٍ؟!

الفصل السادس

في أنّه تعالىٰ تامٌّ و فوق التمام و خيرٌ و حقٌّ و عقلٌ محضٌ و معقولٌ محضٌ و يعقل كلَّ شيء حتّى الجزئيات لكن على وجه كلّي لايعزب عنه الجزئي[١]

إعلمْ أنّه تعالىٰ تامٌّ؛ إذ ليس لوجودِه كمالٌ إلّا و هو حاصلٌ له و لايخرج عنه جنسُ وجوده إلىٰ غيره، كما تخرج الإنسانيةُ من زيدٍ ـ مثلاً ـ إلىٰ غيره.

و هو تعالىٰ فوق التمام؛ إذ ليس إنّما له الوجود الذي له، بل كلّ وجودٍ لغيره فهو منه و فاضل عن وجوده.

و هو تعالىٰ خيرٌ محضٌ بمعنيَّين:

الأوّل: إنّ الخير هو ما يتشوّقه كلُّ شيءٍ و هو الوجود؛ و كمالاتُ الوجود من الوجود؛ و العدم لايتشوّق إليه من جهةِ ما هو عدمٌ، بل إن يتشوّق إليه فمن جهةِ استتباعِه لوجودٍ؛ فالوجود خيرٌ و كمالٌ محضٌ و العدم /713/ شرٌّ و نقصٌ محضٌ؛ فكلُّ وجودٍ لايشوبه عدمٌ أزلاً و لا أبداً خيرٌ محضٌ؛ و هذا هو الواجب؛ و أمّا الممكن فهو بذاته لا وجودَ له و ليس بريئاً من العدم؛ فلا خير محضاً سِوى الواجبِ.

---

١. F: في أنه تام بل فوق التام و خير و مفيد كل شيء بعده و أنه حق و أنه عقل محض و يعقل كل شيء و كيف ذلك و كيف يعلم ذاته و كيف يعلم الكليات و كيف يعلم الجزئيات و على أي وجه لايجوز أن يقال يدركها.

و الثاني: إنّه يُقال الخير لمفيدِ كمالاتِ الأشياء و خيراتها؛ و قدعلمتَ أنّه تعالىٰ هو المفيد لكلّ كمالٍ و كلّ خيرٍ.

و هو تعالىٰ حقٌّ بمعنيَّين؛ فإنّه:

[١.] يُقال لخصوصيةِ وجودِ كلِّ شيءٍ «إنّه حقيقته» و بهذا المعني هو تعالىٰ أحقّ من كلّ شيءٍ؛

[٢.] و يُقال لما كان الاعتقادُ بوجوده حقّاً؛ و به أيضاً يكون أحقّ من كلّ شيءٍ؛ إذ كلّ ممكنٍ فهو بذاته باطلٌ و إنّما يكون حقّاً به تعالىٰ؛ فـ«كلّ شيءٍ هالكٌ إلّا وجهه»[١].

و هو تعالىٰ عقلٌ و عاقلٌ و معقولٌ؛ لأنّ المانع من العاقلية و المعقولية إنّما هو شوبُ العلائق المادّية.

ثمّ إنّ الذي يحتمل أن ينال فهو معقولٌ بالقوّة و ما ينل بالعقل الذي هو بالقوّة من وجهٍ فهو معقولٌ بالفعل علىٰ سبيل الاستكمال؛ و كذا الحال في العاقل ولكنّ الواجب تعالىٰ معقولٌ بذاته و عاقلٌ بذاته.

و لاتتوهّمن من هذه الصفات أنّ هنا أشياء كثيرة يكون بعضها معقولاً لبعضٍ، بل ذات الواجب إذا لوحظ من حيث هو هويّةٌ مجرّدةٌ فهو عقلٌ؛ و باعتبار أنّ هويّته المجرّدة لذاته معقولٌ لذاته و من حيث إنّ ذاته له هويّة مجرّدة عاقلٌ؛ فإنّ التعقّل وجودٌ صوريٌّ للشيء متقرّر الشيء؛ و لايُفهم من ذلك أن يكون هذا الشيء عينَ الأوّل أو غيره، كما أنّ المتحرّك يقتضي محرِّكاً و لايقتضي محرِّكاً غيره؛ و لذا ساغ لجماعةٍ أن يتوهّموا أنّ المتحرّك هو المحرِّك في بعض الأشياء و لميُعلم بطلانُ هذا الوهمِ إلّا بدليلٍ.

ولو كان معقولية الشيء للشيء مقتضياً لتغائرهما لزم أن تكون فينا قُوىٰ عاقلة غيرمتناهية؛ فإنّ لنا قوّةَ تعقّلِ الأشياء. ثمّ إنّا نعقل قوّتنا هذه؛ فلو كان تعقّلُنا لها بقوةٍ أُخرىٰ و هكذا لزم التسلسل؛ فكلّ ما توجد له المهيّةُ المجرّدةُ عاقلٌ ـ سواء كانت المهيّةُ عينَه أو غيرَه ـ و كلّ مهيّةٍ مجرّدةٍ توجد لنفسها أو لغيرها فهو معقول.

واعلمْ أنّه لايجوز أن يكون علم الواجب تعالىٰ انفعالياً حاصلاً من غيره؛ إذ لايخلو: إمّا أن

---

١. قصص / ٨٨.

يكون التعقّلُ ذاتياً حتّیٰ يتقوّم هو بأنّه يعقل؛ فيلزم تقوّمُه تعالیٰ بالغير أو أمراً عارضاً له بسببٍ خارجيّ؛ فيلزم أن يكون لولا الأمر الخارجيّ لميكن عاقلاً؛ فيلزم أن يكون بذاته بحالٍ و لأمرٍ آخر بحالٍ؛ فيكون لغيره تأثيرٌ فيه؛ و هذا باطلٌ.

واعلمْ أنّه تعالیٰ لمّا كان يعقل ذاته و ذاته مبدأ الكلّ لزم أن يعقل كلَّ ما سواه بواسطةِ تعقّلِ ذاته؛ فيعقل الأُمور التامّة الوجود بأعيانها ولكن لايعقل الأُمور الكائنة الفاسدة كذلك؛ فإنّه لايجوز أن يعقلها تارةً موجودةً و أُخریٰ معدومةً؛ و هاتان الصورتان لاتجتمعان؛ فيلزم التغيّرُ فيه تعالیٰ، بل إنّما يعقلها بأنواعها و مهيّاتها المجرّدة مع ما يتبعها ممّا ليس بمتشخّصٍ؛ و لاشكّ [في] أنّ هذا ليس كائناً فاسداً؛ و لايعقلها بما هي مادّية متشخّصة؛ فإنّها حينئذٍ محسوسات أو متخيّلات لا معقولات.

و لاتتوهّمن أنّ سلب هذا العلمِ عنه تعالیٰ إثباتُ نقصٍ له تعالیٰ، بل من العلوم ما ثبوته نقص كما أنّ من الأفاعيل ما هو كذلك؛ و هذا العلم من هذا القبيل؛ فهو تعالیٰ إنّما يعقل الأشياء علیٰ وجهٍ كلّيّ و مع ذلك لايعزب عنه شخصيٌّ في السماوات و لا في الأرض.[1]

و كيفية ذلك أنّه إذا علم ذاتَه و أنّه مبدأ لكلّ ماسواه ـ بلاواسطةٍ لبعضها و بواسطةٍ لبعضها ـ بحيث تتصادم الأسبابُ إلی أن تتأدّي إلی الأُمور الجزئية و هو تعالیٰ يعرف الكلَّ و مؤدّي كلّ و الأزمنة التي بينها؛ فيعلم الجزئياتِ علیٰ وجهٍ كلّيّ؛ فإنّه يعلمها علیٰ وجهٍ يستند إلیٰ كلّيات نوع كلّ /713/ في شخص؛ مثلاً إذا علمتَ أنت حركاتِ السماويات كلّها؛ فأنت تعلم كلَّ كسوفٍ و كلَّ اتّصالٍ و كلَّ انفصالٍ جزئيّ مشخّصٍ لكن على وجهٍ كلّيّ؛ فإنّك تعلم كلّاً من الكسوفات مثلاً أنّه بعد زمانٍ حركةٍ لكذا من جانبٍ كذا شمالياً نصفياً ينفصل القمر منه إلیٰ مقابلة كذا و يكون بينه و بين كسوفٍ قبله مدّةٌ كذا و بينه و بين كسوفٍ بعدّه مدّةٌ كذا و هكذا حتّیٰ لايكون عارضٌ من عوارضه إلّا و قدعلمتَه؛ فإنّك قدعلمتَه كلّياً؛ لأنّ كلّ ذلك كلّيٌّ إلّا أنّك تعلم أنّه لايكون إلّا شخصياً؛ و لاشكّ [في] أنّك لاتعلم مع ذلك بوجودِ كسوفٍ في هذا الآن إلّا بعد مشاهدة الحركات السماوية؛ فهذا هو العلم بالجزئي علیٰ وجه الجزئية؛ و هذا ممّا لا مدخلَ له في العلم

---

١. إشارة إلیٰ كريمة «لايعزب عنه مثقال ذرّة فی السماوات و لا في الأرض» سبأ / ٣ و «ما يعزب عن ربّك من مثقال ذرّة في الأرض و لا فيالسماء» يونس / ٦١.

الأوّل، بل هذا في معرضِ التغيّر؛ و ذلك ممّا لايتغيّر؛ فلمّا كان الأوّل تعالىٰ مقدّساً عن الزمان كان بعيداً عنه العلم المتعلّق بالأزمنة الذي يتغيّر، بل إنّما علمه من قبيل الأوّل.

ثمّ إنّك يعلم أنّ هذا العلمَ إنّما حصل لك بعلمك بالأسباب؛ فلمّا كان اللّٰه تعالىٰ عالماً بكلّ الأسباب لكلّ شيءٍ كان له ذلك العلم قبل أن يوجد؛ فمن هذا علمه تعالىٰ بالغيب.

الفصل السابع
في بيان أنّه تعالىٰ يعقل دفعةً لا مرتّباً؛ و أنّه لايلزم من كونه عاقلاً و معقولاً أن يتكثّر في ذاته؛ و أنّ علمه فعليّ؛ و أنّه لايتعلّق بالصور العقلية كيف وجدت و لا علىٰ أنّها موجودة، بل علىٰ أنّها معقولة؛ و بيان الإشكال فى علمه تعالىٰ و نفي الاحتمالات التي تتوهّم بادئ النظر؛ و أنّه عاشق ذاته و بواسطة ذاته عاشق غيره؛ و أنّه مريد بلا شوقٍ و حيّ بلا قوّةٍ، بل إرادته و حياته عين علمه و إرادته عين جوده؛ و أنّه ليس ما تتراأىٰ من تكثّرِ الصفات إلّا تكثّراً في السلوب و الإضافات؛ إذ ليس شيء منها إلّا إنّيّته التي هي مهيّته مع سلبٍ أو إضافةٍ أو كِلَيهما؛ و أنّه تعالىٰ أجلُّ مبتهج بذاته[١]

إعلمْ أنّه تعالىٰ عقلٌ لكن علىٰ وجهٍ لايستلزم التكثّرَ أو التصوّرَ بصور المعقولات، بل إنّما يعقلها دفعةً من غير حصولِ صورةٍ، بل الصور فائضة عنه معقولة و قدعُلم ذلك في كتاب النفس.

واعلمْ أنّ العلم فينا إمّا أن يحصل من إحساسنا، كما إذا أبصرنا شيئاً؛ فعلمناه و يُسمّىٰ «انفعالياً» أو ليس كذلك، بل يحصل بنفسه. ثمّ تنبعث منّا إرادةُ إيجاد ما علمناه، كما إذا تصوّرنا صنعةً؛ فأردنا أن نفعلها؛ و علم البارئ تعالىٰ ليس إلّا من قبيل الثاني و هو تعالىٰ عاشقُ ذاته الذي هو مبدأ كلّ خيرٍ؛ فالخير معشوقه بالعرض و ليس له تعالىٰ إليه شوقٌ أو طلبٌ و انزعاجُ قصدٍ إلىٰ غرضٍ؛ هذا.

---

١. F: فى نسبة المعقولات إليه و فى إيضاح أن صفاته الإيجابية و السلبية لاتوجب فى ذاته كثرة و أن له البهاء الأعظم و الجلال الأرفع و المجد الغير المتناهى و فى تفصيل حال اللذة العقلية.

و لاتتوهّمن أنّه يلزم من كون صور المعقولات عنده أن تكون في ذاته كثرةٌ؛ فإنّها إنّما هي بعد ذاته تعالىٰ؛ فإنّ تعقلَها معلولٌ لتعقّلِه ذاتَه؛ فإنّما لها الإضافة إليه بأنّها منه لا فيه؛ فيكون بينها الترتّبُ الذاتيُّ بالقُرب و البُعد من المبدأ دون الزمانيّ.

ثمّ إنّ هذه الإضافة العقلية ليست إضافةً إليها كيف وجدت وإلّا لكان كلّ ما هو مبدأ صورةٍ في مادّةٍ من شأن تلك الصورةِ أن تصير معقولةً بالتجريد عقلاً بالفعل، بل إنّما هي إليها و هي بحال معقوله و ليست إليها من حيث الوجود في الأعيان وإلّا لزم أن يكون تعقّلُه تعالىٰ زمانياً تابعاً لوجود المعقول؛ فيلزم أن لايعقل الشيءَ إذا لم‌يكن موجوداً و يلزم منه أن لايعقل كونَ ذاته مبدئاً له؛ و يلزم منه أن لايعقل ذاتَه؛ فإنّ ذاته بذاته من شأنه إفاضة كلِّ خيرٍ؛ فلابدّ من أن يكون الإضافة إليها عامّاً للوجود و الإمكان؛ و هذا إذا عُقلت من حيث إنّها معقولة؛ فالآن ننظر في حال كونها معقولة كيف يكون؟ فنقول: لايجوز

ـ أن تكون هذه المعقولاتُ أجزاءاً له تعالىٰ وإلّا عرض الكثرة /714/ في ذاته

ـ و لا أن تكون لواحق له وإلّا كان تعالىٰ ممكناً من جهتها

ـ و لا أن تكون أُموراً مفارقةً وإلّا كانت الصور الأفلاطونية

ـ و لا أن تكون موجودةً في عقلٍ أو نفسٍ علىٰ أن يكون موضوعاً لها و عاقلاً لها على أنّها فيه كما أنّ الأوّل تعالىٰ عاقلٌ لها علىٰ أنّها عنه؛ لأنّها حينئذٍ إنّما تكون موجودةً في تلك النفس أو العقل علىٰ ما بينها من التقدّم و التأخّر بحسب قُربها و بُعدها من المبدأ؛ فلايكون علمُه تعالىٰ بها عينَ وجودها؛ فإنّه لا ترتّبَ في علمه تعالىٰ مع أنّك قدعرفتَ أنّ علمه تعالىٰ بها عينُ وجودها وإلّا لزم التسلسل؛ إذ كان علمُه تعالىٰ بها موقوفاً علىٰ علمٍ آخر و هكذا لا إلىٰ نهايةٍ؛ فيقوي الإشكالُ جدّاً.

فلابدّ لك من أن تجتهد غايةَ جهدكِ في التخلّص عنه و تتأمّل الأُصول المعطاة من قبل و التي سنعطيها لتنفتح لك الشبهةُ.

و لابدّ أن تعلم أنّه لايجوز التكثّرُ في ذاته تعالىٰ و أنّه لا بأس بأن يكون الواجب مع إضافةٍ ممكناً ككونه علّةً لزيدٍ؛ فإنّه تعالىٰ ليس واجباً بالنظر إلىٰ كونه علّةً له، بل بالنسبة إليه ممكن؛ أي ممكن له ذلك و أنّ ذاته تعالىٰ مبدأ لفيضانِ كلِّ معقولٍ من حيث إنّه معقولٌ، كما أنّه مبدأ لفيضانِ كلّ موجودٍ من حيث إنّه موجود.

واعلمْ أنّه تعالىٰ مريدٌ لا علىٰ نحوِ إرادتنا، بل إرادتُه هي علمُه بذاته و أنّه مبدأ للنظام الخير في الكلّ و أنّه كيف يكون ذلك كائناً عنه تعالىٰ و كذلك حيّ بحياةٍ هي عينُ العلم لا على النحو الذي لنا؛ أعني الذي يكمل بإدراكٍ و فعلٍ من قوّتَين مختلفتَين، بل كلّ ذلك له تعالىٰ بالذات من غير قوّةٍ زائدةٍ له.

ثمّ إنّ الصورة التي نعقلها ليست بنفسِ وجودها كافيةً في تكوّنِ الصورة الصناعية وإلّا لكان المعقول هو القدرة و ليس، بل يحتاج إلىٰ إرادةٍ متجدّدةٍ منبعثةٍ من قوّةٍ شوقيةٍ تتحرّك معها القوّةُ المحرِّكةُ؛ فتتحرّك الأعصاب و الأعضاء الآلية؛ فتتحرّك الأعضاء الخارجية؛ فتتحرّك المادّة القابلة للصورة؛ فهذه الصورة لا قدرة و لا إرادة؛ و أمّا واجبالوجود فليس قدرتُه و إرادتُه سِوىٰ علمِه و إرادته نفس الجود؛ أي غيرمتعلّقةٍ بغرضٍ.

واعلمْ أنّ كلّ ما يُقال للواجب تعالىٰ من الصفات فهو عينُ الوجود و الإنّيّة مقروناً بإضافةٍ أو سلبٍ؛ فلايلزم التكثّرُ في ذاته تعالىٰ.

فلو قيل له تعالىٰ غير متحاشٍ: «إنّه جوهرٌ» أُريد به الوجودُ مسلوباً عنه الكون في موضوعٍ.

و إذا قيل: «إنّه واحدٌ» أُريد به الوجودُ مسلوباً عنه القسمة أو الشريك.

و إذا قيل: «عقلٌ و عاقلٌ و معقولٌ» أُريد مسلوباً عنه جواز مخالطة الموادّ و علائقها مع إضافةٍ مّا.

و إذا قيل: «أوّلٌ» أُريد إضافة مّا لهذا الوجود إلىٰ غيره.

و إذا قيل: «قادرٌ» أُريد به أنّه واجبالوجود مع إضافة أنّ غيره يوجد منه على النظام الخير.

و إذا قيل: «حيٌّ» أُريد به الوجود العقلي مأخوذاً مع الإضافة إلى الكلّ المعقول بالقصد الثاني.

و إذا قيل: «مريدٌ» أُريد به الوجود مع سلبٍ و إضافةٍ؛ فإنّه يُراد به أنّه عقلٌ؛ أي مسلوب المادّة عنه و مبدأ لنظام الخير و عاقل له.

و إذا قيل: «جوادٌ» أُريد ذلك مع زيادةِ سلبٍ آخر و هو انتفاءُ الغرض.

و إذا قيل: «خيرٌ» أُريد به إمّا سلبٌ أي أنّه بريءٌ عن كلّ نقصٍ و قوّةٍ أو إضافةٌ أي مبدأ لكلّ كمالٍ.

واعلمْ أنّ الجمال و البهاء هو كونُ الشيء علىٰ ما يجب أن يكون عليه؛ فإذا لا جمال و لا

بهاء كما للواجب تعالىٰ و أيّ جمالٍ مثل أن تكون المهيّةُ عقليةً محضةً، خيريةً محضةً، بريئةً عن كلّ شوائب النقص، واحدةً من كلّ جهة؟ فله الجمال الأجمل و البهاء الأبهىٰ و هو مبدأ كلّ جمالٍ و بهاءٍ.

ثمّ إنّ كلّ جمالٍ و بهاءٍ و ملائمةٍ و خيرٍ مدرَكٌ؛ فهو محبوبٌ معشوقٌ ملتذٌّ به بأيّ إدراكٍ أُدرك حسّي أو وهمي أو خيالي أو ظنّي أو يقيني؛ فإنّ اللذّة /715/ إدراك الملائم؛ فلذّة الحسّ إدراكُ المحسوسات الملائمة و للغضبِ الانتقامُ و للرجاءِ الظفرُ و للنفسِ الناطقةِ التعقّلُ. نعم! قديعرض أن لايلتذّ المدرِكُ لعارضٍ كالمريض لايلتذّ بالحلو؛ و كلّما كان الإدراكُ أشدّ اكتناهاً و تحقيقاً و المدرَك أشرف ذاتاً فإحباب المدرِك و التذاذُه به أكثر؛ ولذا كانت لذّةُ العقل أقوىٰ من لذّة الحسّ؛ فإنّ إدراكه للكلّي علىٰ وجهٍ يتّحد به و يدركه بكُنهه لا بظاهره بخلاف الحسّ.

و لمّا كان الواجب تعالىٰ أفضل مدرِكٍ بأفضل إدراكٍ لأفضل مدرَكٍ كان أفضل لاذّ و ملتذّ و أجلّ مبتهج.

و كذلك نحن إذا تجرّدنا عن علائق كنّا نتعقّل ذاتنا و قدصارت عالماً عقلياً مطالعاً للحقائق و الكمالات من اللذّة بمكانٍ لايوصف[1].

---

١. F: ولو انفردنا عن البدن كنّا بمطالعتنا ذاتنا وقدصارت عالماً عقلياً مطابقاً للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية واللذّات الحقيقية متصلة بها اتّصال معقول بمعقول نجد من اللذّة والبهاء ما لانهاية له.

المقالة التاسعة

تشتمل علىٰ سبعة فصول

الفصل الأوّل

في أنّ حدوث الحادثات لايكون إلّا بحركاتٍ مستمرّةٍ؛ إذ ليس كلٌّ منها علّةً للاحقه و إبانةِ أنّه لايمكن أن يكون الحركة و الزمان حادثَين[1]

لو أنتَ تأمّلتَ [في] ما قدبان لك قبل من أنّ للكلّ مبدءاً واجباً لا جنسَ له و لا فصلَ و لا حدَّ و لا برهانَ عليه و لا شريكَ له و لا نِدَّ و لا ضدَّ و لا أينَ و لا متىٰ و لا وضعَ، بل هو وحدانيٌّ من كلّ جهةٍ؛ و أنّه تامُّ الوجود لا كمالَ له إلّا و هو بالفعل و ليس الوحدة فيه إلّا معنىً سلبياً لا كالذي للأجسام من اتّصالٍ أو اجتماعٍ أو غير ذلك ممّا هو أمرٌ وجوديٌّ يلحق الذاتَ؛ و أنّ العلّة موجبةٌ للمعلول يدوم بدوامها.

و قدبان في الطبيعي أنّ هناك قوّةً غيرَ متناهيةٍ غير مجسّمةٍ هي مبدأ الحركة الأولىٰ من المتكوّنات الزمانية، بل مبدأ دائم الوجود لكفتك في إبانة هذا المطلب إلّا أنّا نزيدك بياناً؛

فنقول: قدعلمتَ في ما مضىٰ أنّ كلَّ حادثٍ فله مادّةٌ؛ فإذا لمِيوجد فإمّا لأنّ شيئاً من الفاعل و القابل لمِيوجد أو وجدا و الفاعل لايحرِّك أو القابل لايتحرّك أو وجد أحدُهما فقط.

ثمّ إنّه لايمكن أن يكون العلل حين حدوث الحادث كما كانت قبل حدوث الحادث بلازيادةِ أمرٍ البتّة، بل لابدّ من أن يحدث أمرٌ بعد أن لميكن؛ فلايخلو حدوث هذا الأمر إمّا أن يكون من قبيل ما يحدث لحدوث علّته دفعةً أو لقُربِ علّتِه و بُعدها؛ فإن كان من الأوّل فلابدّ من أن يكون هناك أمرٌ آخر حادثٌ غيرُ العلّة وإلّا لزم أن يكون وجودُ الأمر الأوّل مع العلّة غير متأخّر عنها و حادث بعدها. ثمّ تنقل الكلامَ إلىٰ ذلك الأمر: فإمّا أن تتسلسل هذه الأُمورُ المترتّبةُ الموجودةُ معاً

---

١. F: فى صفة فاعلية المبدأ الأول.

لا إلىٰ نهايةٍ ـ و هو محالٌ ـ أو تنتهي إلىٰ ما يحدث بقُربِ العلّةِ و بُعدِها؛ و هذا بالحركة المستمرّة التجدّد لا إلىٰ بدايةٍ و هي المقرِّبة للعلّةِ إلى المعلول الحادث؛ فيكون قبل كلٍّ حركةٍ حركةٌ لا إلىٰ بدايةٍ و كلّ حركتَين يُفرض لايكون بينهما فصلٌ، بل تكونان متماسّتَين وإلّا لزم وجودُ ما لايتناهي في آنٍ واحدٍ أو تتالي الآنات أو وجودُ الزمان بلا حركةٍ؛ و كلّ حركةٍ سابقةٍ علّةٌ للاحقه؛ لأنّها أيضاً حادثةٌ و علّة الحادثِ حادثٌ ينتهي إلى الحركة سواء كان الحادثُ قصد الفاعل أو إرادته أو علمه أو آلة أو طبعاً أو حصول وقتٍ يكون أوفق أو حصول استعدادٍ من القابل أو وصول من المؤثّر.

و التفصيل أنّه إذا تحقّقت العلّتان ـ الفاعلية و القابلية ـ موجودتَين و لايكون بينهما فعلٌ و انفعالٌ احتيج إلىٰ وقوع نسبةٍ بينهما توجب الفعلَ إمّا من جهة الفاعل ـ كإرادةٍ أو طبيعةٍ أو آلةٍ أو زمانٍ ـ أو من جهة القابل كاستعدادٍ [لم‌يكن] أو من جهتهما كوصول أحدهما إلى الآخر؛ و كلّ ذلك لايكون إلّا بالحركة كما قدعرفتَ.

و لايجوز أن /716/ يكون الفاعلُ موجوداً دون القابل؛ إذ لو كان كذلك كان القابل حادثاً بعد أن لم‌يكن و كلّ حادثٍ لابدّ من أن تتقدّمه حركةٌ ـ كما عرفتَ ـ و الحركة بلامتحرّكٍ محالٌ.

و أيضاً: لو كان القابل حادثاً احتاج إلىٰ قابلٍ؛ فإنّ الحادث مسبوقٌ بالمادّة كما عرفتَه أيضاً.

و لايجوز أيضاً أن يكون الفاعل معدوماً و القابل موجوداً؛ فإنّه حينئذٍ يكون الفاعل حادثاً؛ فلابدّ من أن يسبق بحركةٍ.

طريقٌ آخر: مبدأ الكلّ ذاتٌ واجبةُ الوجود من كلّ جهةٍ؛ فكلّ ما يوجد عنه لابدّ [من] أن يجب عنه وإلّا لكان حالُ العلّة حين عدمه غيرَ حالها حين وجوده حتّىٰ يرجّح العدم حيناً و الوجود حيناً؛ و هذا ممّا لايشكّ فيه عاقلٌ؛ فلابدّ من أن يحدث ما لم‌يكن حين العدم حتّىٰ يجب أو يرجّح الوجود؛ فإن كان ذلك الأمر حالاً في ذاته تعالىٰ فلايكون واجباً من كلّ جهةٍ و إن لم‌يجعل ذلك حالاً له، بل أمراً حادثاً عنه ـ كما يقوله بعضُهم في الإرادة ـ نقلنا الكلامَ في حدوث ذلك الأمر عنه.

و أيضاً: لايكفي ذلك، بل لابدّ من حصول نسبةٍ للعلّة إلى الموجودات كلّها لم‌تكن قبل ليتميّز وقت الوجوب عن وقت الإمكان؛ وإلّا كان المعلول باقياً علىٰ إمكانه الصرف الذي كان قبل كما هو ظاهر.

ثمّ هذا الذي حدث في ذات الواجب عمّن يحدث؟ أ عن حادثٍ عنه تعالىٰ؛ فـلايكون هـو النسبة المطلوبة أو عن واجبٍ آخر؛ فيتعدّد الواجب؟ علىٰ أنّه يكون هـو العـلّة الأولىٰ؛ فـننقل الكلامَ إليه.

و أيضاً: كيف يتميّز وقتٌ عن وقتٍ في الأزل؟!

فالحاصل: أنّه إذا وجد شيءٌ عن الواجب، فلايخلو: إمّا أن يكون موجوداً عـنه بـالطبع أو بالعرض أو بالإرادة.

فعلى الأوّل: يلزم أن يتغيّر الواجب بالطبع.

و على الثاني: يلزم أن يتغيّر بالعرض.

و على الثالث: نترك الآن ما ذكرناه أوّلاً، بل نقول: لايخلو إمّا أن يكون المراد مجرّدَ الإيجاد؛ ففي كلّ وقتٍ وجد فيه يوجّه السؤال [من] أنّه لِمَ لميوجد قبل ذلك؟! و إن كان المراد الإيـجادَ لغرضٍ و منفعةٍ لزم استكمالُه تعالىٰ بالغير؛ و لايمكن أن يكون فعلُه قسرياً أو اتّفاقياً.

طريقٌ آخر: لايخلو إمّا أن يكون سبق الواجب على الحادثات سبقاً ذاتياً فقط أو و زمانياً؛ فإن كان ذاتياً فقط لزم حدوثُه تعالىٰ؛ و إن كان زمانياً أيضاً فيكون كان و لميكن حركةٌ و لا عالمٌ و لا زمانٌ؛ و هذا يدلّ علىٰ أمرٍ مضىٰ و ليس الآن؛ فيلزم أن يكون قبل الحركة و الزمان زمانٌ؛ لأنّ الماضي إمّا بذاته ــ و هو الزمان ــ أو بالزمان ــ و هو الحركة و ما فيها و ما معها ــ و لايمكن أن يُقال: «إنّه لا سبق هنا»؛ إذ لايمكن أن يُقال: «إنّ كونه و لا خلق مع كونه و خلق» و لا أن يُقال: «إنّ «كان و لا خلق» نفس ذاته وإلّا لما بقيت ذاته مع الخلق» و لا «إنّه وجوده مع عدم الخلق بلا أمرٍ ثالثٍ» فإنّ وجود ذاته و عدم الخلق أيضاً موصوفٌ بأنّه قدكان و ليس الآن؛ و يُفهم من قولنا هذا معني آخر غير الوجود و العدم؛ إذ لايُفهم من شيءٍ منهما السبقُ، كما يُفهم منه؛ فهناك شيءٌ ثالثٌ.

و قدوضعوه هؤلاء المعطّلة للخالق مبدأ لا عن بداية و جوّزوا فيه أن يخلق فيه قـبل كـلّ خلقٍ يُفرض فيه خلقاً آخر؛ و على هذا يكون هذا الأمر و هذه القبلية مقدّراً مكـمّماً؛ و ليس تقديرُه تقديرَ ذي وضعٍ و ثباتٍ لامحالة، بل ليس إلّا علىٰ سبيل التجدّد؛ و قدمرّ في الطبيعيات أنّ القبلية و البعدية لاتكون إلّا في أمرٍ غير قارٍّ هو الحركة؛ فلابدّ و أن يكون سبقُه تـعالىٰ على الحركة و الزمان زمانياً؛ فيكون الامتداد الذي توهّموه قبل الزمان هو الزمان.

و أيضاً: نقول: لايخلو إمّا أن يكون اللّٰه قادراً علىٰ أن يخلق قبل مبدأ العالَم جسماً آخر أو لا.

[١.] فإن لم‌يكن لزم انقلابُ الواجب من العجز إلى القدرة /717/ أو انتقال العالَم من الامتناع إلى الإمكان.

[٢.] و إن كان قادراً فإمّا أن يكون قادراً علىٰ أن يخلق جسماً آخر يكون بُعدُ ما بينه و بين مبدأ العالَم أكثر من بُعدِ ما بين الجسم الأوّل و بينه أو لا؛ و الثاني باطلٌ؛ فتعيّن الأوّل.

و لايجوز أن يكون هذا الجسمُ إذا وجد وجد مع الجسم الأوّل لا قبله وإلّا فكيف يكون المدّة أطول؟! بل لابدّ من أن يكون قبله؛ فيكون قبل الحركة و الزمان ـ بزعمهم ـ زمانٌ فيه قبليةٌ و بعديةٌ و تقدّرٌ.

فقدصحّ ما قلناه من وجوبِ قِدَمِ الحركة و الزمان؛ و لا مبدأ لهما سِوى الواجبِ؛ و هذه الحركةُ هي الحركةُ السماويةُ.[١]

---

١. هامش D: قال محمّد بن الحسن مؤلّف هذا الكتاب عفا اللّٰه عنه و عن أسلافه: إنّ الزمان إنّما هو أمرٌ متوهَّمٌ من استمرار وجود شيء كما أسلفته في الطبيعي و إن سُلّم وجوده فلا وجود له في الأزل و أنّ العلّة إن كانت علّةً للشيء بالطبع بلاشعورٍ لزم ذاته المعلول و لم‌ينفكّ عنها و أمّا العلّة التي تفعل بالعلم و العناية كالواحد فإنّما يصدر عنه المعلول علىٰ ما تقتضيه عنايتُه؛ فإنّما يلزم مقتضى عنايته لا ذاته؛ فلمّا اقتضت عنايةُ الواجب تعالىٰ إحداثَ العالم بجميع أجزائه صدر عنه حادثاً ولو كانت يقتضي إيجاده قديماً لوجد قديماً؛ و أمّا سؤال أنّه لِمَ لم‌يوجده قبل؟ فلا معني له لوجهين أحدهما أنّ العناية اقتضت ذلك و الآخر أنّه يؤول إلى أنّه لم مضى من خلقه إلى حين السؤال كذا و لم‌يمض أكثر؟ فالجواب أنّه سيمضي أكثر و أنّك الذي قدّمت السؤال؛ فافهم؛ فإنّه الحقّ الذي لا مرية فيه. صحّ.

الفصل الثاني
في بيان أنّ حركات الأفلاك إراديةٌ و أنّ كلّ حركة إرادية لايكفى فيها العقل الصرف، بل لابدّ من أن يكون مبدؤها القريب نفساً جسمانيةً؛ و أنّ المحرِّك البعيد للأفلاك هو العقل المحض؛ و أنّه لابدّ لحركاتها و كلّ حركة إرادية من شوق؛ و مشوّق الأفلاك ليس إلّا التشبّه بالمبدأ؛ فالمبدأ الأوّل تعالىٰ هو المحرِّك الأبعد لجملة الأفلاك و هو المعشوق لكن مع ذلك لكلّ منها معشوقٌ خاصٌّ أيضاً[١]

قدعلمتَ أنّ الحركة الطبيعية لا تثبت للجسم إلاّ إذا عرضته حالةٌ غير طبيعيةٍ؛ فإنّ الطبيعة نفسها لو اقتضت الحركةَ لزم أن لاتتبدّل النسب التي في الحركات، بل يثبت، كما أنّ الطبيعة ثابتةٌ؛ إذ لايجوز ثباتُ العلّةِ مع تجدّدِ المعلول؛ فلابدّ من حالةٍ غير طبيعيةٍ تكون هي سببُ تجدّدِ الحركةِ كسخونةِ الماء بالنار و ذبولِ البدنِ بالمرض و خروجِ الحجرِ إلىٰ حيّز الهواء؛ و بهذا يظهر أنّ الحركة المستديرة لاتكون طبيعيةً وإلّا لكانت خروجاً عن حالةٍ غير طبيعيةٍ إلىٰ حالةٍ طبيعيةٍ؛ و حينئذٍ فيجب أن يسكن إذا وصل إلى الحالة الطبيعية وإلّا لكان المطلوب بالطبع مهروباً عنه بالطبع مع أنّ المتحرّك بالحركة المستديرة يترك كلَّ نقطةٍ قصدها و يقصد كلَّ ما تركها؛ فلاتكون حركتُه طبيعيةً. نعم! قدتُقال طبيعية علىٰ أحد الوجهَين[٢]:

الأوّل: أن لايكون عن سببٍ غريبٍ عن المتحرّك؛ فهذا السبب كأنّه طبيعيةٌ.

و الثاني: أنّ كلّ قوّةٍ فإنّما تحرّك بتوسّط ميلٍ يُحسّ به عند السكون قسراً؛ فهو غير الحركة و غير القوّة المحرِّكة؛ فإنّها باقيةٌ بعد تمام الحركة و لايبقي الميل؛ و الحركة المستديرة الفلكية تحدث بميلٍ بعد ميلٍ؛ و يمكن أن يُقال لذلك الميل طبيعة؛ فإنّه ليس بنفسٍ و لا له إرادة و لايمكنه أن لايحرّك أو يحرّك إلىٰ غير جهةٍ محدودةٍ و لا هو مضادّ لطبيعةِ الجسم.

و إذا ثبت أنّ حركة الفلك ليست طبيعيةً و قدبان أنّها لاتكون قسريةً؛ فبقي أن تكون إراديةً. ثمّ إنّ المبدأ القريب لها لايجوز أن يكون تعقّلاً صرفاً؛ فإنّك قدعرفتَ أنّ الحركة متجدّدة

---

١. F: فى أن المحرك القريب للسماويات لا طبيعة و لا عقل، بل نفس؛ و المبدأ الأبعد عقل.

٢. S: وجهين.

النسب و أنّ المتجدّد من حيث إنّه متجدّد لايكون معلولاً للثابت من حيث هو ثابتٌ، بل لابدّ من انضمام تبدّلِ الأحوال إليه، كما ينضمّ إلى الطبيعة تجدّد القُرب و البُعد من النهاية؛ فإذا كانت إرادية لم‌يكن بدٌّ من أن ينضمّ إلى الإرادة الكلّية إراداتٌ جزئيةٌ متجدّدةٌ؛ فإنّ الإرادة الكلّية نسبتها إلىٰ كلّ شطرٍ من الحركة على السواء؛ فلايتميّز شطرٌ منها عن شطرٍ؛ و إن كان المقتضي شطراً واحداً منها لابدّ من أن لايزول إلىٰ شطرٍ آخر و لايجوز أن يكون علّة الشطر الثاني الشطرَ الذي قبله أو بعده؛ فإنّ المعدوم و إن كان صالحاً لأن يكون علّةً للمعدوم إلّا أنّه لايصلح لعلّية الموجود و إن كان تجدّدُ هذه الحركةِ لا للإرادات الجزئية، بل لأُمورٍ أُخرىٰ متجدّدة؛ فلايخلو إمّا أن يكون تجدّدها منسوباً إلى الطبيعة؛ و هذا لايمكن؛ لأنّها ثابتةٌ أو إلىٰ إراداتٍ جزئيةٍ؛ فيثبت المطلوب.

لايُقال: إنّ /718/ العقل إذا لم‌يكن عقلاً بالفعل من كلّ وجهٍ جاز أن ينتقل من معقول إلىٰ معقول و قدمرّ أنّ العقل الصرف يجوز أن يتصوّر الأشخاص المندرجة في النوع مكتنفةً بها العوارض الكلّية؛ فيجوز أن يتصوّر جزئيّات الحركة علىٰ هذا الوجه بأن يتصوّر حركة من مبدأ موصوف بصفاتٍ كذا و كذا منحصرة في الشخص إلىٰ منتهى كذلك ثمّ حركة أُخرىٰ من مبدأ آخر كذلك إلىٰ منتهى آخر كذلك و هكذا إلىٰ أن تتمّ الدايرة من غير استنادٍ إلىٰ إدراكات جزئية.

لأنّا نقول: فهذا التأثير يكون صادراً عن الإرادة الكلّية و إن كانت متجدّدة و الإرادة الكلّية كيف كانت إنّما تُقاس إلى الطبيعة المشتركة؛ و أمّا خصوصيات الحركات فنسبتها إلىٰ كلّ إرادةٍ كلّيةٍ كلانسبتها إليها و كنسبة الحركات الأُخرىٰ. مثلاً ليس نسبة الحركة من «ا» إلىٰ «ب» إلى الإرادة أولىٰ من نسبة الحركة من «ب» إلىٰ «ج» إليه؛ فإنّ «ا» و «ب» و «ج» متّفقةٌ في النوع لا اختلاف بينها إلّا بالشخص؛ و إذا كان كذلك فلاتصلح الإرادةُ الكلّيةُ لأن يكون مبدءاً لشيءٍ من تلك الحركات الجزئية؛ فإنّ كلّاً منها بعد بالإمكان بالنسبة إلىٰ مبدئها؛ و قدعرفتَ أنّ الشيء ما لم‌يجب عن معلوله لم‌يوجد.

و أيضاً: لايمكن أن يكون هناك إرادةٌ و تصوّرٌ ثمّ إرادةٌ و تصوّرٌ يختلفان في أمرٍ متّفق الحقيقة من غير استنادٍ إلىٰ أمر شخصي؛ و لايمكن أن يكون العقل بحيث يدرك جملةَ الحركة و أجزاء الانتقال في الدايرة معاً إلّا بمشاركةٍ من التخيّل و الحسّ؛ فإنّ العقل الصرف لايكون معقوله إلّا حاضراً عنده أبداً لايزول عنه.

فثبت أنّ المبدأ القريب لحركة الفلك ليس إلّا النفس المتجدّدة التصوّر و الإرادة التي لها إدراكاتٌ للمتغيّرات و إراداتٌ لها و هي كمالٌ للفلك و صورةٌ له لا مجرّد محض وإلّا كان عقلاً صرفاً و هي كالنفس الحيوانية التي لنا إلّا أنّها تعقل تعقّلاً مشوباً بمادّةٍ و أوهامها أو ما يشبه الأوهام و تخيّلاتها أو ما يشبه التخيّل حقيقية صادقة؛ و هذه الحركة لمّا كانت غير متناهية احتاجت إلىٰ قوّةٍ غير متناهيةٍ مجرّدةٍ لاتتحرّك ولو بالعرض؛ و هذا هو المحرِّك البعيد و هو محرِّك المحرِّك و هو الغاية للحركة و الغرض الذي إليه تنحو الحركةُ؛ فإنّه الثابت الذي لايتغيّر.

واعلمْ أنّ كلّ حركة غير قسرية فهي إلىٰ أمرٍ مّا مشوّق حتّى الطبيعية؛ فإنّ الطبيعة تشتاق إلىٰ أمرٍ طبيعيٍّ هو كمالٌ ذاتيٌّ للجسم في صورته أو أينه أو وضعه؛ و شوق الإرادة إلىٰ أمرٍ حسّيٍّ كاللذّة التي تطلبها الشهوةُ أو وهميٍّ خياليٍّ كالغلبة المطلوبة للغضب أو ظنّيٍّ مطلوب للظنّ أو خير حقيقي و يطلبه العقل؛ و هذا يُسمّىٰ اختياراً.

و شيءٌ من هذه سِوى الأخير لايُتصوّر في الأفلاك:

أمّا اللذّة و الغلبة فلأنّهما لايكونان إلّا في ما يتغيّر؛ فيعرض له لذّةٌ أو اغتمامٌ مع أنّ كلّ حركةٍ إليهما فهي متناهية؛ و أمّا المظنون فإنّه لايبقي في الأكثر مظنوناً سرمدياً؛ فلابدّ و أن يكون مطلوبها خيراً حقيقياً؛ فنقول: لايخلو إمّا أن يكون هذا الخير من كمالاتها التي تنال الحركة أو لا، بل أمراً مبائناً لها؛ و الأوّل محالٌ وإلّا لانقطعت الحركةُ بالنيل. علىٰ أنّه لايجوز البتّة أن يتحرّك ليفعل فعلاً يكتسب به كمالاً، كما أنّا نجود لنمدح أو نكرّر الأفعالَ لتحصل لنا ملكةٌ؛ فإنّ المفعول مع كمالاته مجعولُ الفاعل و هو خسيسٌ بالنسبة إليه فكيف يعود مكمّلاً له. نعم! قديكون مهيّئاً للآلة أو المادّة ليوجد كماله عن سببٍ آخر؛ و أمّا المدح الذي نطلبه فليس خيراً حقيقياً، بل مظنون و الملكة لاتحصل من الفعل، بل الفعل مانعٌ لضدّها و مهيّئٌ لها المادّة؛ و أمّا حصولها فمن الجوهر المكمّل لنفوسنا من العقل الفعّال أو غيره، كما أنّ الحرارة المعتدلة /719/ مهيّئة للمادّة لأن تفيض عليها من المبدأ الفيّاض قُوىٰ نفسانيةٌ؛ فتعيّن أن يكون المطلوب خيراً حقيقياً قائماً بذاته لاينال؛ فيقصد بالحركةِ التشبّهُ به بمقدار الإمكان، لتبقي أبداً علىٰ أكمل ما يمكن أن يكون؛ فالذي له أن يتشبّه به في أوّل الأمر تشبّه به ساكناً و الذي ليس له أن يتشبّه به في أوّل الأمر لم‌يكن بدٌّ له من أن يتحرّك.

فقدبان أنّ محرِّك الفلك يحرّكه بقوّةٍ غير متناهيةٍ و قوّة نفسه الجسمانية متناهيةٌ إلّا أنّها لمّا كانت تعقل الأوّلَ تعالىٰ فيسنح عليها من نوره و فيضه بلانهاية صارت كأنّها قوّةٌ غير متناهية؛ و جِرمه في الكمال الأقصىٰ لا قوّةَ له إلّا وضعه و أينه و ما يتّبع ذلك؛ إذ ليس وضعٌ له أولىٰ من وضعٍ و لا أينٌ من أينٍ؛ و لمّا لم‌يمكن له أن يحفظ كمالَه الأكمل بالعدد حفظه بالنوع بالحركة؛ فمبدأ حركتِه الشوقُ إلى التشبّه به تعالىٰ في البقاء على الكمالِ الأكملِ علىٰ قدرِ الإمكان؛ و مبدأ الشوقِ هو ما يعقله منه؛ و كما أنّ الشيء يشتاق إلىٰ أن يكون له أينٌ كذا فلا عجب في أن يشتاق إلىٰ أن يكون له وضعٌ كذا لاسيّما و كان يتّبع ذلك من الأحوال و الأُمور الفائضة ما يتشبّه فيه بالأوّل تعالىٰ من حيث إفاضته الخيراتِ؛ فيكون المقصودُ بالذات بالحركة إنّما هو التشبّه لا تلك الأُمور.

و نقول أيضاً: إنّ الشوق إلى التشبّه بالمبدأ من حيث هو بالفعل تصدر عنه الحركةُ الفلكيةُ صدورَ الشيء عن التصوّر ولكن لا لأنّ الحركة هي المقصودة، بل إنّما يقصد بالعرض بواسطة أنّ المقصود بالذات ـ أعني البقاء على الكمال الأكمل ـ لايمكن إلّا بها، كما أنّا إذا قصدنا خليلاً لنا؛ فتحرّكنا إليه كان قطعنا المسافةَ و وصولنا كلّ حدٍّ حدٍّ مقصوداً بالعرض و كذا انبعاثات إرادات جزئية إنّما هي تابعة لتلك الإرادةِ الكلّيةِ؛ فهذه الحركة كأنّها عبادةٌ فلكيةٌ أو ملكيةٌ و أنت تعلم أنّه لايُشترط أن تكون الحركة الإرادية مقصودةً أوّليةً، بل القوّة الشوقية إذا اشتاقت إلىٰ أمرٍ سنح منها تأثيرٌ؛ فيحرّك الأعضاء علىٰ نحوٍ يصل إلى الغرض أو إلىٰ مقارب له؛ فهكذا الأفلاك إذا التذّت قواها بإدراكِ المبدأ الأوّل شغلت عن كلِّ شيءٍ و كلِّ جهةٍ لكنّه ينبعث من هذا العشق و الالتذاذ ما هو أدون مرتبةً منه و هو الشوق إلى التشبّه به بقدرِ الإمكان؛ هذا.

و أنت إذا أحطتَّ خُبراً بما قد أفرغنا في صماخيك علمتَ أنّه لا تناقص بين قولِ المعلّم الأوّل [من] «أنّ الفلك يتحرّك بطبعه» و قوله «يتحرّك بالنفس» و قوله «يتحرّك بقوّةٍ غير متناهيةٍ.».

واعلمْ أنّ لجملةِ الأفلاكِ معشوقاً واحداً لايجوز التكثّرُ فيه و هو المبدأ الأوّل.

ثمّ لكلِّ فلكٍ معشوقٌ خاصٌّ هو محرِّكهُ القريب بالنسبة إلى الأوّل؛ فأوّل المفارقات التي هي معشوقاتٌ خاصّةٌ ما للفلك الأوّل. أمّا فلك الثوابت علىٰ ما يراه من قبل بطلميوس أو كُرةٌ أُخرىٰ

غير مكوكبة محيطة به علىٰ ما يراه هو و مَن بعده. ثمّ الذي للفلك الثاني على الاختلاف و هكذا تتعدّد المبادئ بتعدّدِ الأفلاك.

و قدصرّح بهذا من تلامذة المعلّم الأوّل مَن هو أقرب إليه سداداً و رشاداً؛ و القياس أيضاً يوجب هذا؛ فإنّ من المعلوم من صناعة المجسطي أنّ حركات الأفلاك مختلفةُ الجهات مختلفةٌ في السرعة و البطؤ؛ و هذا لايكون مع اتّحاد المحرِّك.

الفصل الثالث

في تحقيق أنّ اختلاف حركات الأفلاك ليس للعناية بالسافل كما وُهم، بل لأنّ لكلٍّ معشوقاً خاصّاً كما للجملة معشوقٌ واحدٌ؛ و بيان أنّ هذا المعشوق الخاصّ لايجوز أن يكون جسماً كما وُهم[1]

إعلمْ أنّ قوماً لمّا سمعوا قولَ فاضل المتقدّمين /720/ [من] «أنّ اختلافَ حركاتِ الأفلاكِ يشبه أن يكون للعناية بالأُمور الكائنة الفاسدة» و سمعوه أيضاً يقول: «إنّ حركات السماويات لايجوز أن يكون لغيرها» أرادوا أن يوفّقوا بين هذين القولَين؛ فقالوا: إنّ نفس الحركة للتشبّه بالخير المحض و التشوّق إليه؛ فهي لكمال أنفسها؛ و اختلاف حركاتها لاختلاف آثارها في عالَم الكون و الفساد علىٰ وجهٍ ينتظم به بقاءُ الأنواع؛ و مثّلوا لذلك برجلٍ خيّرٍ يتحرّك لقضاء وطرٍ له؛ فيعرض له طريقان: إحديٰهما بحيث إن سلكها وصل نفعه إلى غيره و الأُخرىٰ ليست كذلك؛ فإنّه يسلك الطريق الأولىٰ؛ فمطلق حركته لقضاء وطره؛ و أمّا حركته بالسلوك في هذا المسلك فلانتفاعِ غيرِه به؛ فكذا مطلق حركات الأفلاك لتحصيل كمالات أنفسها؛ و أمّا الحركة إلىٰ هذه الجهة و علىٰ هذه السرعة و البطؤ فللعناية بهذا العالَم.

و نحن نقول: إنّ العلّة التي ذكرت لامتناع أن يكون حركتها لأجل السافل يدلّ على امتناعِ أن يكون حركتها إلىٰ جهةٍ مّا و بسرعةٍ مّا و بطيءٍ مّا لأجله، بل على امتناعِ أن يكون فعلٌ مّا من الأفعال له؛ فإنّ العلّة هي إنّما تفعل لأجله يكون أكمل و أتمّ وجوداً من الفاعل؛ فإنّ الفاعل

---

۱. F: فى كيفية صدور الأفعال من المبادئ العالية ليعلم من ذلك ما يجب أن يعلم من المحركات المفارقة المعقولة بذاتها المعشوقة.

يستكمل به و المعلول أخسّ من العلّة؛ فلايجوز أن تفعل العلّةُ شيئاً لأجل المعلول و تستفيد منه الكمالَ مع أنّها أشرف منه إلّا أن لايكون للفاعل قصدٌ حقيقيٌّ، بل مظنون كاذب؛ و أمّا الطبيب فلايعطي الصحّةَ، بل يهيّئ المادّةَ و الآلات لأن تفيض عليها من المبدأ الفيّاض الصحّةَ.

فإن صحّت هذه العلّةُ بطل قولُ هؤلاء و إن بطل جاز أن يُقال: إنّ الحركة و السكون بالنسبة إلى السماويات على السواء إلّا أنّ الحركة يوجب انتفاعَ الغير به و لايضرّ بها؛ فلذا تحرّكت لا للتشبّه بالمبدأ.

ولْنفصّلْ هذا تفصيلاً؛ فنقول: إنّ كلَّ قصدٍ لابدّ له من مقصودٍ؛ و القصد العقلي لابدّ و أن يكون المقصود به أولىٰ بالقاصد من عدمه وإلّا كان قصدُه هذراً و كلّ ما هو أولىٰ بالشيء يفيده كمالاً إمّا حقيقياً كالربح و السلامة و رضاء اللّه تعالىٰ و السعادة و غير ذلك أو ظنّياً كاستحقاقِ المدح و ظهور القدرة و بقاء الذكر؛ فكلّ قصدٍ يفيد كمالاً للقاصد حتّى العبث ـ كما عرفتَ ـ و من البيّن أنّ المعلول المستكمل بالعلّة لايفيد العلّةَ كمالاً البتّة؛ فإن ظُنّ ذلك في مواضع فالظنّ كاذبٌ و المظنون محرَّفٌ؛ و ما في العالم السُّفلىٰ معلول للأفلاك فكيف يفيدها كمالاً؟! فكيف تقصده الأفلاكُ بفعلها؟!

فإن قيل: إنّ الخيرية توجب أن تفعل لأجله.

قلنا: إنّ الخير يفيد الخيرَ لا عن قصدٍ و طلبٍ وإلّا لكان طالباً لما وجوده أولىٰ به من عدمه؛ فيلزم أن يكون ناقصاً حين كان هذا معدوماً، بل يلزم أن يكون ما فُرض معلول الخيرية علّةً لها؛ فإنّه لايخلو إمّا أن يكون وجود الخيرية لايحتاج إلىٰ وجودِ هذا المقصودِ أو يحتاج؛ و الأوّل يوجب أن يكون قصدُه و لاقصده بالنسبة إلى الخيرية واحداً؛ فكيف يكون مقتضى الخيرية قصده؟! و الثاني هو اللازم.

فإن قيل: بل للتشبّه بالمبدأ في تعدّي الخيريةِ.

قلنا: التشبّه إنّما يكون إذا لم‌تكن إفادةُ المفاد بقصدٍ أولىٰ، بل كان تابعاً و مقصوداً ثانياً؛ فإنّ تعدّي خيريةِ المبدأ هكذا.

فإن قيل: إنّ المقصود بالذات و أوّلاً شيء آخر و هذا مقصود ثانياً علىٰ جهة الاستتباع.

قلنا: فثبت أنّ المقصود بالحركة إلى الجهة ليس هو أن يفيض عنه شيءٌ، بل شيء آخر هو

كمالٌ لذاته مستتبعٌ لهذا؛ و هذا جائزٌ في نفس /721/ الحركة أيضاً؛ فإنّه لايكـون المـنظور إلّا الأعلىٰ دون الأسفل؛ و لو جاز أن يكون هذا المقصود ثانياً أيضاً منظوراً إليه لا مستتبعاً محضاً لجاز ذلك في الحركة أيضاً.

فقدثبت أنّه لو قصدت ما يفيض عنها لميكن ذلك تشبّهاً بالمبدأ و لا تحصيل كمالٍ لأنفسها.

فإن قيل: أ ليست حركات الأفلاك أفعالاً لها و هي تستكمل بها؟! فإذا جاز الاستكمالُ بهذا الفعل فلِمَ لايجوز الاستكمالُ بساير الأفعال؟

قلنا: لا بل هي نفس بقاء الكمال؛ فإنّ الكمال لمّا لميمكن أن يبقي بشخصه إستبقته بنوعه؛ هذا.

لايُقال: إن صحّ ما ذكرتَه بطل العنايةُ بالكائنات و التدبيرُ المحكمُ الذي فيها.

لأنّا سنبيّن كيفيةَ عنايةِ المبدأ بها و كيفيةَ عنايةِ كلّ علّةٍ بمعلولها.

فقدعُلم بما أوضحناه أنّه لايجوز استكمالُ شيءٍ من العـلل بـمعلولها إلّا بـالعرض و أنّـها لاتفعل فعلاً لأجل المعلول، كما أنّ الماء يبرد بذاته لحفظِ نوعه ثمّ يتّبع ذلك تبريدُه غيرَه؛ و النار تسخن بذاتها لحفظِ نوعها ثمّ يتّبع ذلك تسخينُ غيرها؛ و هكذا إلّا أنّ هيٰهنا شعوراً بالمعلولات و كيفيةَ وقوعها و نظامِها و ليس في هذه.

فقدبقي ما قلناه في متلوّ هذا الفصل من أنّ مطلق الحركة للتشبّه بالمبدأ الأوّل و اخـتلافَ الحركات لاختصاصِ كلٍّ بمعشوقٍ يخالف معشوقَ الآخر و اقتضاءَ التشبّه بكلٍّ حركةٍ غير مـا يقتضيه التشبّهُ بالآخر؛ و لايجب علينا أن نعرف سببَ اقتضاءِ كلٍّ تشبّهٍ حركةً خاصّةً علىٰ وجهٍ خاصٍّ دون ساير الوجوه؛ هذا.

إلّا أنّه قدتوهّم بعضُ المتفلسفة الإسلاميين أنّه يجوز أن يكون المتشبّه به الخاصّ جسـماً أشرف من المتشبّه و أعلىٰ و أقدم و أفضل؛ فعلينا أن نبطل هذا الاحتمالَ فنقول: لو كان كذلك لزم أن توافق حركةُ كلِّ فلكٍ حركةَ الفلك الذي تشبّه به جهةً و يلزم منه اتّفاقُ حركاتِ الأفلاك كلّها.

و لايمكن أن يُقال: إنّ الاختلافَ لأنّ طبيعةَ هذا الجسم تقتضي الحركةَ من هذه الجهة مثلاً من «ا» إلىٰ «ب» لا من «ب» إلىٰ «ا»؛ فإنّ الجسمية بما هي جسميةٌ متساويةُ النسبة إلىٰ كلّ جهة

و طبيعة الجسم بما هي طبيعته إنّما تقتضي أيناً معيّناً لا وضعاً وإلّا لكان الخروج من ذلك الوضع قسرياً؛ فيلزم القسرُ في الأفلاك.

و لايمكن أيضاً أن يكون ذلك لاقتضاءِ طبيعةِ النفس إلّا لاختلاف الغرض؛ فإنّ الإرادة تابعةٌ للغرض و لا عكس؛ و لمّا لميكن من جهةٍ إلّا اختلاف الغرض؛ فإذا كان الغرضُ التشبّهَ بالجسم المتحرّك لزم أن لايخالفه في جهة الحركة و كذا إن كان التشبّهَ بمحرِّكه؛ فإنّ هذا الاختلاف في الغرض لايوجب إلّا الاتّفاق في الجهة.

فقدبان من هذه الجملة أنّ مقصود الأفلاك بحركاتها المخصوصة ليس إلّا شيئاً مبائناً غير جسماني، بل جوهراً عقلياً مفارقاً يخصّه و اختلافها لاختلاف هذا المعشوق بالنسبة إليها؛ و أمّا محرِّك الكلّ فهو واحدٌ هو مبدأ الكل؛ فلكلِّ فلكٍ [۱.] نفسٌ لها بنفسها التعقّل و بواسطة الجسم تخيّلات و إرادات جزئية موجِبة لحركاتٍ جزئيةٍ و [۲.] عقلٌ هو بالنسبة إلى النفس نسبة العقل الفعّال إلىٰ نفوسنا؛ فعدد العقول بعدد الحركات؛ فإن كانت الأفلاكُ ذوات الكواكب مبدأ حركتها من الكوكب لميحتج إلىٰ عقلٍ للكوكب و آخر للكُرات التي فيه؛ فيكون عددُ العقول عشرةً؛ و إن كان لكلٍّ من حركتَي الكوكب و الكُرات حكمٌ ليس للأُخرىٰ كانت عددها أكثر من ذلك.[1]

الفصل الرابع
في إثبات أنّ المعلول الأوّل للواجب تعالىٰ هو العقل المحض؛ و إثبات أنّ فوق كلّ فلكٍ عقلاً؛ و أنّ تحت العقول /722/ التسعة عقلاً آخر منه يصدر عقولنا[2]

قدعلمتَ أنّ واجبالوجود مبدأ لكلِّ ماعداه؛ فاعلمْ أنّه لا مبدأ له بوجهٍ لا علىٰ أن يكون منه أو فيه أو عنه أو له؛ ولذلك لايجوز أن يكون فعلُه لأجل شيءٍ كأفعالنا؛ و هذا قدتبيّن في غيره من المبادئ؛ ففيه أظهر؛ و يخصّه بيانٌ آخر و هو:

---

۱. هامش D: قال محمّد بن الحسن، مؤلّف هذا الكتاب سمعت ما ينبّهك علىٰ بطلان ما زعموه من أنّ فعل العالي للسافل يقتضي استكمالَه به؛ فتنبّه. صحّ.

۲. F: فی ترتیب وجود العقل و النفوس السماوية و الأجرام العلوية عن المبدأ الأول.

أنّه لو كان قاصداً لأفعاله لزم التكثّرُ في ذاته تعالىٰ؛ فإنّه يلزم أن يكون فيه شيءٌ بسببه يقصد و هو علمُه بوجوبِ القصد أو استحبابُه أو خيريّتُه الموجِبةُ لذلك و قصد و[1] فائدة يفيدها القصد له؛ [و هذا محال.]

و لاتتوهّم من انتفاء القصد أن تكون أفعاله طبيعيةً له لا بمعرفةٍ منه و لا رضى! كيف و هو عقلٌ محضٌ يعقل ذاته و أنّه مبدأ للكلّ و أنّ كماله بحيث يفيض عنه الكلّ و ليس في ذاته ما يمنع ذلك أو يكره؛ و كلُّ مَن هو كذلك فهو راضٍ بما يفيض عنه؛ فهو تعالىٰ يعقل نظامَ الخير و أنّه كيف ينبغي أن يكون عقلاً بالفعل أبداً لا خارجاً من القوّة إلى الفعل و عقلاً واحداً لا انتقالَ فيه؛ و يلزم تعقُّله هذا وجود معقوله؛ فإنّك قدعرفتَ أنّ الحقيقة المعقولة عنده هي علمُه و قدرتُه و إرادتُه؛ فوجود ما يوجَد عنه إنّما هو علىٰ سبيل اللزوم و التبع لوجوده و تعقّلِه؛ و إذا كان كذا و قدتبيّن أنّ الواجب تعالىٰ واجبٌ من جميع الوجوه، واحدٌ من جميع الوجوه، كان أوّل معلولاته تعالىٰ واحداً بالعدد بسيطاً لا جزءَ له؛ فإنّ جهة صدور شيءٍ مغائرٌ لجهة صدور الآخر؛ فلو صدر عنه تعالىٰ شيئان من جهتَين: [۱.] فإن كانت الجهتان ذاتيتَين له لزم التكثّرُ في ذاته تعالىٰ [۲.] و إن كانتا لازمتَين نقلنا الكلامَ في لزومهما إلىٰ أن يلزم التكثّرُ في ذاته تعالىٰ و قدبان فسادُه.

فالمعلول الأوّل له تعالىٰ لايكون جسماً و لا من الصور التي هي كمالاتٌ لموادّها، بل لابدّ من أن يكون عقلاً محضاً؛ فهو العقل الأوّل؛ و يشبه أن يكون هو المحرِّك البعيد للفلك الأعلىٰ.

و لايمكن أن يُقال: «إنّه يجوز أن يكون المعلول الأوّل صورةً مادّيةً تلزم عنها مادّتُها»؛ لأنّه يلزم حينئذٍ أن يكون وجودُ ماسواهما من الأشياء بتوسّطِ المادّة؛ فتكون المادّةُ فاعلةً و قدبان أنّها لاتكون إلّا قابلة؛ فلو فُرضت مادّة فاعلة لم‌تكن مادّة إلّا باشتراك الاسم؛ فلاتكون الصورةُ صورةً إلّا باشتراك الاسم.

و لا مجال لأن يُقال: «إنّ صدور الأشياء الأُخرىٰ ليس بتوسّط المادّة، بل الصورة تصدر عنها المادّةُ من جهةٍ و صورةُ شيءٍ آخر من جهةٍ أُخرىٰ بلاتوسّطِ المادّة.» إذ لو كان كذلك كانت الصورةُ مستغنيةَ الذات عن الهيولىٰ و ليس كذلك؛ فإنّها وإن كانت شريكةً لعلّة الهيولىٰ إلّا أنّ للهيولىٰ أيضاً مدخليةً في وجودها؛ فإنّ بها تخصّصها و تعيّنها؛ فلكلٍّ منهما حاجةٌ إلى الأُخرىٰ

---

۱. F: ثم قصد ثم.

من جهةٍ؛ و لو لم‌يكن كذلك لم‌يجز تعلّقُ الصورةِ بالمادّةِ؛ و إذا لم‌يكن صورةٌ فبالطريق الأولىٰ لايكون مادّةٌ؛ فلابدّ و أن يكون المعلول الأوّل صورةً غنيّةً عن المادّة من كلّ وجهٍ و هي العقل المحض.

ثمّ إنّك تعلم أنّ هنا عقولاً و نفوساً مفارقةً؛ فلابدّ من مبدأ تستند هذه إليه؛ و لايمكن استنادُ المفارق إلىٰ غير المفارق؛ فلابدّ و أن يكون المعلول الأوّل مفارقاً.

ثمّ إنّك تعلم أنّ هنا أجساماً ممكنةً في أنفسها لايجب وجودُها إلّا بالمعلول و لايجوز صدورُها عن الواجب بلاواسطةٍ، لما عرفتَ؛ فلابدّ من أن يكون بالواسطة؛ و لايجوز أن تكون الواسطةُ واحدةً من جميع الجهات وإلّا لم‌يصلح لأن يكون مصدراً لكثرةٍ، بل لابدّ [من] أن تكون فيها كثرةٌ و لاتجوز الكثرةُ فى المعلول الأوّل و غيره من العقول المفارقة إلّا علىٰ هذا الوجه؛ إذ بذاته ممكنٌ و بالأوّل واجبٌ؛ و هو عاقلٌ للأوّل. /723/

و هذه الكثرة ليست له عن الأوّل تعالىٰ، بل الأوّل منها لازمٌ لذاته و الثانيان لازمان لوجوده؛ و ليس شيءٌ منها داخلاً فيه؛ فلا محذور؛ و لولا هذه الكثرة لم‌يوجد الأجسام.

و قدبان آنفاً أنّ العقول كثيرةٌ و لابدّ من أن تترتّب بالعلّية لعدم جواز أن يكون الكلُّ معلولاً لذات الواجب تعالىٰ؛ و قدعلمتَ أنّ تحت كلّ عقلٍ فلكاً و الفلك مركّبٌ من مادّةٍ و صورةٍ؛ فكلّ عقلٍ ـ سوى العاشر ـ له ثلاثة معلولات لثلاث جهات؛ و لابدّ من أن يكون المعلول الأفضل تابعاً للجهة الفضلىٰ.

فنقول: إنّ العقل الأوّل يصدر عنه [۱.] من جهةِ أنّه يعقل الواجبَ العقلُ الثاني و [۲.] من حيث إنّه يعقل ذاتَه الواجبةَ صورةُ الفلك الأوّل التي هي كماله و نفسه و [۳.] من حيث إمكانه المندرج تحت تعقّله ذاتَه مادّتُه المشاركةُ للقوّة و الإمكان و هكذا إلى العاشر؛ و لايلزم الذهابُ لا إلىٰ نهايةٍ؛ إذ لايلزم من وجود الجهات الثلاث وجودُ ثلاثة معلولات أحدها مفارق؛ و ليست العقول متّفقةَ النوع ليلزم عن كلٍّ ما يلزم عن الآخر، بل نقول: إنّ الأفلاك كثيرةٌ و لايجوز صدورُ جميعها عن المعلول الأوّل؛ و لايجوز أن يصدر فلكٌ عن فلكٍ؛ فتعيّن أن تكون هناك عقولٌ متعدّدةٌ تصدر عنها الأفلاك؛ و أمّا أنّ الفلك لايصدر عن الفلك فلأنّ الفاعل إمّا أن يكون جرمَ الفلك و هو محالٌ لما عرفتَ أو نفسَه و قدعرفتَ أنّ نفس الفلك ليست مفارقةً، بل صورته و كماله؛ و كلّ صورةٍ [۱.] فإمّا أن يكون قوامُها بالمادّة فلايفعل البتّة إلّا بواسطتها، كما أنّ النار

لاتسخن إلّا ما لاقته و الشمس لا تضيء إلّا ما قابلته و [۲.] إمّا أن لايكون قوامُها بها ولكن إنّما جعلت متّصلةً بها؛ لأنّ فعلها بها؛ و هذه هي الأنفس؛ فهي أيضاً لاتفعل إلّا بواسطةِ موادّها؛ فلو أوجد نفسُ فلكٍ جسماً فلكياً لزم أن يتوسّط جرمُ الفلك في إيجاد صورةٍ فلكيةٍ؛ و الجسم لايصلح لأن يتوسّط بين نفسٍ و نفسٍ؛ و لو لميتوسّط في وجود نفس فلكية لميكن الموجود فلكاً؛ و لو فُرض النفس فاعلةً من غير توسّطِ الجرم لميكن نفساً، بل كان عقلاً كما نقوله.

فقدثبت أنّ لكلّ فلكٍ مبدءاً عقلياً محضاً و أنّ الكلّ مشتركةٌ في مبدأ واحدٍ هو المبدأ الأوّل.

ثمّ نقول: إنّا لانشكّ في أنّ لنا نفوساً مفارقةً و قدتبيّن وجودُها في الطبيعيات و لاشكّ [في] أنّها لاتصدر عن العلّة الأولىٰ؛ فلابدّ من أن تكون صادرةً عن معلولٍ له تعالىٰ؛ و لايجوز أن يكون ذلك المعلول دونها؛ فإنّ الموجِد لابدّ و أن يكون فوقَ الموجَد؛ فالمعلول الأوّل له تعالىٰ لابدّ من أن يكون مفارقاً.

ثمّ لايجوز أن تصدر هذه العقولُ التي لنا عنه؛ فإنّها كثيرةٌ تحت نوعٍ واحدٍ؛ و قدعلمتَ أنّه لابدّ من أن تكون في العلّة كثرةٌ لتصدر عنه كثرةٌ؛ فلو كانت في المعلول الأوّل كثرةٌ بقدرها لميخل إمّا أن تكون مختلفةَ الأنواع أو متّفقتها. فعلى الأوّل يلزم أن يكون الصادر عنها أشياء مختلفة بالنوع و الثاني ممتنعٌ؛ إذ لايختلف أشخاص نوعٍ واحدٍ إلّا إذا كان هناك اختلاف مادّة و لا اختلاف مادّة هنا؛ و هكذا في العقول التي للأفلاك؛ فلابدّ من أن تنتهي إلىٰ عقلٍ يكون مع الأُسطقسّات القابلة للكون و الفساد المتكثرة عدداً و نوعاً معاً؛ فيصدر عنه الكثيرُ بالنوع المتّفق بالعدد بواسطةِ كثرةِ القوابل.

الفصل الخامس

في كيفية تكوّنِ الأُسطقسّات الأربعة بعد استتمام /724/ السماويات و ردِّ قولِ مَن قال إنّها كانت جسماً واحداً اختلفت أجزاؤه بالقُرب من الحركة و البُعد عنها؛ فأوجب ذلك اختلافها بالطبائع[1]

إعلمْ أنّه لمّا كانت الأُسطقسّات كائنة فاسدة وجب أن تكون مباديها القريبة أشياء تقبل التغيّرَ و الحركةَ لا عقلاً محضاً، كما هو بيّنٌ لك ممّا سلف.

---

۱. F: فی حال تکون الاسطقسات عن العلل الأوائل.

و لهذه الأجسام مادّة متّفقة و صور شتّىٰ؛ فيجب أن يكون الاختلافُ في الأفلاك معيّناً في ما هو مختلفٌ فيها؛ و الاتّفاق فيها معيّناً في المتّفق فيها؛ و اتّفاق الأفلاك في اقتضاء الحركة المستديرة.

ثمّ لاشك [في] أنّ الأشياء الكثيرة في النوع و الجنس لاتكون علّةً لذاتٍ تكون واحدةً بذاتها إلّا إذا اشتركت في أمرٍ واحدٍ؛ و ذلك الأمر هو العقل الأخير؛ فهو بمشاركة الحركات السماوية يوجد ما يكون فيه رسمُ صور العناصر بالانفصال، كما أنّ رسمها فيه و في العقول بالفعل و هو المادّة.

ثمّ إنّ هذا العقل يخصّص المادّةَ بتأثيرٍ تأثيرٍ بمشاركةِ الأجسام السماويه إمّا بلاواسطةِ عنصرٍ أو بواسطته؛ فيستعدّ كلٌّ لصورةٍ؛ فيفيض عنه ما استعدّت له من الصور؛ و لولا مشاركة الأجسام السماوية و الاستعدادات الخاصّة لميصحّ الاختصاصُ بصورةٍ دون صورةٍ و إن كان المؤثّر مختلف؛ فإنّ نسبة المؤثّر إلىٰ جميع الموادّ نسبةٌ واحدةٌ؛ فلايختصّ موجبه بمادّةٍ دون مادّةٍ إلّا إذا اختلفت حال المادّة و هو المراد بـ«الاستعداد» و الاستعداد للشيء هو المناسبة الكاملة لذلك الشيء؛ مثلاً إذا تسخّن الماءُ سخونةً مفرِطةً استعدّ للصورةِ الناريةِ؛ فصار حقّاً له أن يفيض عليه صورتها و يبطل عنه صورة الماء.

ثمّ لا ريب في أنّ المادّة متقوّمة بالصورة؛ إذ لاتبقي بدون صورةٍ؛ و من حيث إنّها تبقي و تتبدّل عليها الصور يُعلم أنّه لاتكفي في تقويمها الصورةُ؛ فلا الصورة كافية و لا المبادئ، بل:

ـ كما أنّ الحركة المستديرة المتّفقة في الأفلاك تستند إلىٰ طبيعةٍ مشتركةٍ تقوّمها طبائع خاصّة، كذلك في هذه المادّة طبيعةٌ مشتركةٌ متقوّمةٌ بطبائع خاصّةٍ.

ـ و كما أنّ الحركة هناك أخسّ الأحوال فالمادّة هنا أخسّ الذوات.

ـ و كما أنّ الحركة تابعةٌ لما هو بالقوّة فالمادّة موافقةٌ لما هو بالقوّة.

ـ و كما أنّ الطبائع الخاصّة و المشتركة هناك مبادئ أو معيّنات للطبائع الخاصّة و المشتركة هيٰهنا؛ فما يلزم تلك الطبائع من النسب المختلفة المتبدّلة بسبب الحركة مبدأ لتغيّرِ الأحوال هنا و امتزاج النسب سببٌ لامتزاج هذه الأحوال؛ و للأجسام السماوية تأثيرٌ في هذه الأجسام و لأنفسها في أنفسها.

و منه يظهر أنّ الطبيعة المدبِّرة لها كالكمال و الصورة حادثةٌ عن النفوس السماوية.

ثمّ إنّ جماعةً توهّموا «أنّ الأفلاك إذا استدارت فلابدّ من أن تدور علىٰ شيءٍ؛ فيحاكّه و المحاكّة توجب الحرارةَ؛ فما يحاكّه الفلكُ يصير ناراً و ما هو أبعد الأشياء عنه يكون بارداً كثيفاً ثمّ ما يلي النارَ يكون حارّاً دون حرارتها و ما يلي الأرضَ كثيفاً دون كثافتها و يكونان كِلاهما رَطبَين لتوسّطهما.»

و هذا قولٌ لا دليلَ عليه، بل لا سداد له. لِمَ لايجوز أن يكون اختلافُها لصدورها عن أربع كُرات أو أربع جمل من الكُرات أو كُرة واحدة يوجب الاختلافَ لأسباب لانعرفها.

ثمّ إنّهم يجعلون لهذه الأجسام وجوداً قبل صورها النوعية؛ و قدعرفتَ أنّ ذا لايجوز و أنّه ليست الصورة المقيمة هي الأبعاد. يظهر ذلك من التخلخل و التكاثف. نعم! يجوز أن يكون إذا تمّت طبائعُ العناصر استحفظت طبائعها /725/ بهذه الأمكنة؛ فإنّ مجاورة الحركة تستحفظ الحرارةَ و السكون يستحفظ البردَ. ثمّ لو اتّفقت هذه الأجسامُ في الطبيعة فلِمَ اختلفت أماكنها؟!

و أمّا نحن فنقول: إنّ اختلافها لاختلاف طبائعها خفّةً و ثقلاً؛ و أمّا اختلاف أجزائها في القُرب و البُعد من المحيط أو المركز فللوضع السابق علىٰ حدوث الصور؛ فإنّها كائنةٌ فاسدةٌ يوارد عليها الفسادُ و الكونُ مرّاتٍ غيرَ متناهيةٍ؛ فكلّ وضعٍ سابقٍ علىٰ كلّ صورةٍ معدٌّ للوضع المقارن لها.

الفصل السادس

في عناية الواجب تعالىٰ و كيفية دخول الشرّ في القضاء الإلهي

قدعلمتَ أنّه لا غرضَ و لا قصدَ للعلل العالية إلىٰ معلولاتها؛ و أنت تعلم أيضاً أنّه لا سبيلَ إلىٰ أن يُقال: «إنّ وقوع ما يقع في السماويات و العنصريات من الآثار العجيبة إنّما هو بالاتّفاق» بل إنّما يقع بالعناية؛ و العناية أن يكون الأوّل تعالىٰ عالِماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير و علّةً للخير و الكمال و راضياً بذلك؛ فهو تعالىٰ يعقل نظامَ الخير على الوجه الأبلغ الأكمل؛ فيفيض عنه كما يعقله.

واعلم أنّ الشرّ:

[١.] قديُقال على «النقص» الذي هو عدمُ الكمال كالجهل و الضعف و التشويه [في الخلقة].

[۲.] و قديُقال على المعدم أو الحابس للكمال؛ و هذا إمّا مبائنٌ عن المضرور كـالسحاب الذي يظلّ الشمسَ عن الذي ينتفع بها أو مواصلٌ له كالحرارة الفاصلة[۱] لعضوٍ؛ ففي الأوّل لايكون مدرِك العدم و مدرِك السبب واحداً؛ فإنّ جهة إدراك عدم الانتفاع بشيءٍ غيرُ جهة إدراك إظلال السحابة؛ و في الثاني يكون المدرِك واحداً؛ فإنّه من جهة ما يدرك فقدانَ الاتّصال بقوّةٍ مودعةٍ في العضو يدرك المؤذي الحارّ.

ثمّ إنّ الشرّ بذاته إنّما هو العدم لا كلّه، بل عدم كمالٍ لشيءٍ؛ إذ ليس له جهة لايكون شرّاً، مثلاً لايكون العمىٰ إلّا عدم العين؛ و هو لايكون إلّا شرّاً بخلاف الأُمور الوجـودية التـي هـي أسباب الأعدام؛ فإنّها من جهة الأعدام شرور و لها جهةٌ منها غيرُ شرور؛ فكلُّ شيءٍ وجوده على الكمال الأقصىٰ بحيث لايكون فيه شيءٌ بالقوّة ليس فيه شرٌّ، بل هو خيرٌ محضٌ؛ و إنّما الشرّ في ما يكون فيه ما بالقوّة؛ و ذا لايكون إلّا لأجل المادّة؛ و الشرّ اللاحق للمادّة: إمّا أن يلحقها لأمرٍ يعرض لها في نفسها أو لأمرٍ يطرؤ عليها بعدُ.

فالأوّل: كما يعرض للمادّة في أوّل وجودها أسبابُ شرّ فيها بهيئةٍ مانعةٍ لاستعدادها للكمال، كما إذا فسدت النطفةُ؛ فلم‌تقبل كمالَ التخطيط و التشكيل؛ فتشوّهت الخلقةُ و لم‌يحصل كـمالُ المزاج و البنيةِ.

و الثاني علىٰ قسمَين:

[۱.] إمّا مانع و حائل عن المكمل، كتراكمه سحب كثيرة و إظلال جبال شاهقة مانعة عـن وصول تأثير الشمس إلى الزرع.

[۲.] أو مرهِقٌ للكمال، كإصابةِ بردٍ مفرَطٍ للنبات حتّىٰ يفسد الكمالَ و ما يتبعه.

ثمّ إنّ الشرّ لايكون إلّا تحت فلك القمر؛ و أنت تعلم أنّ ما تحته طفيفٌ بالنسبة إلىٰ جـملة العالَم و مع ذلك لايشمل كلَّ وقتٍ و لا كلَّ شخصٍ و لايشمل أكثره إلّا نوع واحد.

ثمّ إنّ الشرّ الذي هو العدم علىٰ قسمَين:

أحدهما: ما يكون بحسب الأمر الواجب أو القريب من الوجوب؛

و الثاني: ما بحسب الأمر الممكن الذي لو وجد كان فضلاً لايقتضيه طباعُ الذي هو فيه؛ و

---

۱. S: الفاضلة.

هذا هو الذي قلنا «إنّه في أكثر الأشخاص» و هذا كالجهل بالفلسفة و الهندسة؛ فكان الشرّ في أشخاص الموجودات أقلّ قليل و مع ذلك فإنّه تابعٌ للحاجة إلى الخير؛ فإنّ هذه العناصر لابدّ من أن تكون متضادّةً وإلّا لم‌يحصل الفعلُ و الانفعالُ؛ /726/ فلاتكوّن منها هذه الأنواع الشريفة.

ثمّ تضادّها صار سبباً لهذه الشرور الندرة[1]؛ و لو لم‌يفعل كذلك لكان الشرّ أكثر و أعمّ؛ فلذلك وجب صدورُها كذلك و المبدأ لها عالمٌ بخيريّتها و شرّيّتها و أنّ نظام الخير لايمكن إلّا بأن يكون علىٰ هذا الوجه الذي يستتبع شرّاً قليلاً.

فإن قيل: كان جائزٌ أن يصدر عن المبدأ ما لا شرّ فيه أصلاً.

قلنا: ذلك جائزٌ في مطلق الوجود و قدوجد عنه تعالىٰ ما هو كذلك و هو عـالَم الأفـلاك و العقول و النفوس؛ و أمّا في هذا النَّمَط من الوجود فلايمكن إلّا علىٰ هذا الوجه المستتبع للشرّ؛ فلابدّ و أن يصدر أيضاً عنه؛ و لو كان استتباعُه الشرّ مانعاً من صدوره عنه تـعالىٰ لزم أن يمتنع صدورُ ذلك العالَم المبرّىٰ عن كلّ شرٍّ؛ فإنّه مستتبعٌ لهذا العالَمِ المستتبع للشرّ، بل نقول بوجهٍ آخر و سبيل آخر: إنّ الشرّ يُقال للأفعال المذمومة و الأخلاق التي هي مباديها و للآلام و الغموم و ما يشبهها و لنقصان كلّ شيءٍ عن كماله؛ و الآلام و الغموم إنّما هي شرورٌ؛ لأنّها تتّبع الأعـدام؛ و كذلك الفعل المذموم إنّما يكون شرّاً بالنسبة إلىٰ فقدِ شيءٍ عنه كالظلم بالنسبة إلى المظلوم من حيث فقدِه مالَه أو عِرْضَه و إلى الظالم من حيث فقدِه ما يجب له في السياسة مـثلاً؛ و كـذلك الأخلاق إنّما هي شرورٌ لصدور الأفعال المذمومة عنها.

ثمّ إنّ كلّ فعلٍ فهو بالنسبة إلى فاعله ليس بشرٍّ. إنّما يكون شرّاً بالنسبة إلى القابل أو فاعل آخر، مثلاً الغلبة الصادرة عن القوّة الغضبية ليست بالنسبة إليها إلّا خيراً و العجز عنها يكون شرّاً و إن كانت بالنسبة إلى المغلوب و إلى النفس النطقية شرّاً؛ فإنّها تبتني علىٰ عجزها عن منعِ هذه القوّةِ؛ و أمّا الشرّ الذي يكون نقصاناً و قصوراً؛ لأنّ الفاعل لم‌يفعل لا لفعلِ فاعلٍ؛ فلايكون خيراً بوجهٍ.

ثمّ إنّ الشرور التي تتّصل بالخيرات لها سببان:

أحدهما: من جهة أنّ القابل قابلٌ للصورة و لعدمها

---

١. S: النذرة.

و الآخر: من جهة أنّ الفاعل لمّا وجب أن تصدر عنه المادّيات و المادّة لاتكون مادّةً إلّا و تكون قابلةً للصورة و عدمها و للمقابلات و كان مستحيلاً أن يكون من الواجب أن تصدر عنه القُوى الفعّالة و تصدر و لا يكون لها فعلٌ وإلّا لم‌تحصل الغايةُ التي خلقها لها؛ فيستحيل أن يخلق النار و هي لاتحرق؛ فهذا خيرٌ ربّما استتبع شرّاً ولكنّ الأمر الأكثري و الدائم هو حصول الخير؛ أمّا الأكثري فلأنّ أكثر الأشخاص سالمةٌ عن إحراق النار؛ و أمّا الدائم فلأنّ استحفاظ كثيرٍ من الأنواع لايكون إلّا بالنار؛ فإذا كان كذلك فهل كان يجوز أن تُترك هذه الخيراتُ الكثيرةُ و الدائمةُ كشرٍّ قليلٍ نادرٍ؟ كلّا! فإرادته تعالىٰ للخيرات تكون أوّليةً و بالذات؛ و للشرور بالعرض؛ فالخير يكون مقضيّاً بالذات و الشرّ يكون مقضيّاً بالعرض.

و بطريقٍ آخر: إنّ الأُمور التي نتوهّمها لايخلو من أحد أمرَين:

[١.] إمّا أن تكون بحيث إذا فُرضت موجودةً امتنع أن يكون إلّا شرّاً و إمّا أن تكون بحيث إذا فُرضت موجودةً امتنع أن يكون إلّا خيراً؛

[٢.] أو تكون بحيث تغلب فيها الخيرية أو الشرّية أو لايغلب فيها شيءٌ منهما.

فأمّا الذي لا خير فيه أصلاً أو يساوي فيه الخير و الشرّ أو غلب الشرّ فلايصحّ وجودها /727/ البتّة.

و أمّا ما لا شرّ فيه أصلاً فلابدّ و أن يوجد و كذلك ما غلبت خيريّتُه.

و لايمكن أن يُقال: لِمَ لم‌يوجد بحيث لاتكون فيه شرّيةٌ أصلاً؟! فإنّ وجوده لايمكن إلّا و أن تكون فيه شرّيةٌ. مثلاً لم‌يمكن وجودُ النار إلّا أن تكون محرِقةً و لا وجود ثوب الفقير إلّا و أن يكون قابلاً [للاحتراق]؛ و وجود كلٍّ منهما لايكون إلّا و [أن] يتحرّك حركاتٍ شتّىٰ[١] و من الحركات ما يتلاقيان فيها و يلزم التلاقي ـ من حيث وجود القوّة الفاعلة فيها و المنفعلة فيه ـ أن يحترق [ثوب الفقير] بها؛ و كذا نحو الكفر و الفسوق و الشرور الأُخر؛ فاستتبع وجود العالم على النظام الذي هو خيرٌ هذه الشرور؛ و لم‌يُعبأ بها، كما ورد: «خلقت هؤلاء للنار و لا أُبالي و خلقت هؤلاء للجنّة و لا أُبالي»[٢] [و «كلّ ميسّر لما خلق له»].[٣]

و لايمكن أن يقول أحدٌ: «إنّ الشرّ أكثريٌّ» إنّما هو كثيرٌ. نعم! الشرور التي باعتبار الكمالات

---

١. F: حركات شيء.

٢. لم أجده في المنابع الروائية المعتبرة.

٣. بحارالأنوار، ج ۴، ص ٢٨٢.

الثالثة أكثرية لا الأولىٰ و الثانية؛ و ذلك كالجهل بالهندسة و فوت الجمال؛ و هذه الشرور ليست ممّا نحن فيه؛ إذ ليست بفعلِ فاعلٍ.

الفصل السابع
في بيان السعادة و الشقاوة البدنيّتَين و النفسانيّتَين[١]

إعلمْ أنّ المعاد بدنيٌّ و نفسانيٌّ.

فالأوّل: لا طريقَ إلىٰ إثباته إلّا الشريعة و قدبسطت الشريعةُ المصطفويةُ حالَ السعادة و الشقاوة اللّتَين بحسبه.

و أمّا الثاني: فيُثبت بالبرهان و قدصدّقته النبوّةُ أيضاً.

و رغبة الحكماء الإلهيّين في هذه السعادة أكثر و أكدّ من رغبتهم في السعادة البدنيّة، بل لايلتفتون إليها و إن أعطوها؛ ولْتعرف هذه السعادة والشقاوة؛ فإنّ الأوّل مفروغٌ عنه في الشرع.

ولْنُمهّد لذلك مقدّمات:

الأولىٰ: إنّ لكلّ قوّةٍ نفسانيةٍ لذّةً و خيراً يخصّها و أذىً و شرّاً يخصّها؛ و لذّتها شعورها بموافقها و موافِق كلِّ قوّةٍ كمالُها و أذى كلٍّ منها هو الشعور بمضادّها؛ فلذّة الشهوة أن تتأدّي إليها كيفيةٌ محسوسةٌ ملائمةٌ؛ و لذّة الغضبِ الظفرُ؛ و لذّة الوهم الرجاءُ؛ و لذّة الحفظ تذكّرُ الأُمورِ الماضيةِ.

و الثانية: إنّ مراتب القُوىٰ في اللذّة و الألم متفاوتةٌ؛ فالذي كماله أفضل و أتمّ أو أكثر أو أدوم أو أوصل إليه و أحصل له أو هو أفضل فعلاً و أكمل أو هو أشدّ إدراكاً فلذّته أبلغ و أوفىٰ.

و الثالثة: إنّه لايكفي في الاشتياق إلى الكمالِ العلمُ بأنّ خروج الكمال من القوّة إلى الفعل واقعٌ ما لم‌يكن شعورٌ به؛ فالعِنّين و إن تيقّن [بـ] أنّ لذّة الجماع متحقّقةٌ إلّا أنّه لا يشتهيه؛ و لهذا يجب أن لايُتوهّم أن لا لذّةَ للمبادئ العالية و لربِّ الأرباب مع ذلك السلطان العظيم و البهاء الجليل و القوّة الغير المتناهية و تكون للحمار لذّة! بل يجب أن يتيقّن [بـ] أنّ كمال اللذّة و غاية الابتهاج هناك و أنّه لايمكن نسبة ما هناك إلىٰ ما لغيره إلّا أنّا لانشعر بذلك كالأصمّ الذي يتيقّن بأنّ الألحان الملتذّة موجودة و لايشتاق إليها.

---

١. F: فی المعاد.

و الرابعة: إنّه قديتيسّر للقوّة حصولُ الكمال لكن يكون له مانعٌ يمنعه عن الالتذاذ به؛ فإمّا أن يكرهه كما يعرض للمرضىٰ أن يكرهوا الحلوَّ و يستلذّوا بالطعوم الكريهة أو لايكرهه كالخائف إذا تمكّن من الغلبة أو اللذّة و لايشعر بها لخوفه.

و الخامسة: إنّه ربّما كانت القوّة ممنوّةً بضدّها و لها عائقٌ عن إدراك ذلك؛ فلايتنفّر عنه إلى أن يزول العائقُ، كالممرور ربّما لايحسّ بمرارة فَمِه حتّىٰ إذا صلُح مزاجُه و أدركها تنفّر عنها و الخَدِر تماسّه النارُ و تُحرقه و لايحسّ بذلك حتّىٰ يزول خَدَرُه.

إذا تمهّدت هذه فاعلمْ أنّ للنفس الناطقة كمالاً خاصّاً بها هي أن تصير عالَماً عقلياً بأن ترتسم فيها صورةُ الوجود مبتدئةً من المبدأ الأوّل إلى الجواهر العقلية المحضة إلى /728/ التي لها بالجسم تعلّقٌ ـ أعني النفوس ـ إلى الأجرام العلوية إلىٰ ماسِواها مشاهِداً للخير المطلق و الجمال الحقّ، متّحداً به، متنقّشاً بمثاله، منخرطاً في سِلْكِه؛ صائراً من جوهره؛ و لاشكّ [في] أنّ هذا الكمال ممّا يقبح أن يُنسب إلىٰ كمالات القُوى الأُخرىٰ بأنّه أفضل و أتمّ؛ و مع ذلك هو دائمٌ أبديٌّ و أشدّ وصولاً إلى المدرِك. كيف و هو كأنّه يتّحد به؟! و الباقي بملاقاة السطوح و أكملية المدرِك ممّا لاشكّ فيه و أشدّية الإدراك أيضاً كذلك؛ فإنّ مدرَكاته أكثر و إدراكه شاملٌ لبواطن الأُمور و مدرِكه أبسط و أعرىٰ عن اللواحق؛ فلذّة النفس الناطقة لايمكن أن تُقاس بلذّات ساير القُوىٰ ولكنّا في عالمنا هذا و بدننا هذا لانحسّ بهذه اللذّة و لانشتهي هذا الكمالَ إذا حصل بعضُ أسبابها؛ لأنّا لمنشعره كالعنّين إلّا إذا خلعنا عن أعناقنا ربقتَي الشهوة و الغضب و نحوهما؛ و طالعنا شيئاً من ذلك؛ فإنّا حينئذٍ ربّما تخيّلناه تخيّلاً طفيفاً.

و من الدليل علىٰ كمال هذه اللذّة أنّه إذا همّك عويصٌ؛ فأردتَ أن يستكشفه و عرض عليك أمرٌ لذيذٌ محسوسٌ؛ فإنّك لنتميل إليه إن كنتَ كريمَ النفس؛ و من هذا ترى الأنفس العامّية أيضاً تؤثّر الغرامات و الآلام الفادحة بسبب افتضاحٍ أو خجلٍ أو تغييرٍ أو نحو ذلك.

ثمّ إنّ النفس إذا تجرّدت عن البدن و كانت قدحصلت من الكمال حدّاً تتمكّن به من الوصول إلىٰ هذا الكمال كان مَثَلُه مَثَلَ المريض الذي يذيق الطعوم اللذيذة؛ فلايحسّ باللذّة ثم إذا زال مرضُه أدركها دفعةً و التذّ بها التذاذاً عظيماً؛ و هذا هو السعادة؛ و إن لمتكن حصلت من الكمال هذا الحدَّ فإن كانت قدتبّهت علىٰ هذا الكمال و أنّه لايحصل إلّا بالاكتساب حتّىٰ حصل لها

الشوقُ إليه؛ فهذه هي الشقاوة؛ و إن كان مع ذلك معانِداً جاحِداً كان أشقى هذا؛ و لعلّ الكمال الذي لابدّ من تحصيله في البدن ليستعدّ في التجرّد عنه أن يتصوّر المبادئ المفارقة تصوّراً حقيقياً و يصدقَ بوجودها تصديقاً يقينياً برهانياً و يعرفَ غاياتِ الأُمور الكلّية و هيئةَ العالَم و نسبَ أجزائه بعضها إلىٰ بعض و نظامَها الآخذ من المبدأ الأوّل و يعرفَ العنايةَ و أنّ وجود الذات الواجبة و وحدتها كيف يكون و أنّها كيف تعرف الكثيرَ من غير عروض كثرةٍ لها و المتغيّرَ من غير تغيّرٍ فيها و كيفيةَ ترتّبِ الموجودات بالنسبة إليها.

ثمّ كلّما ازدادت النفسُ تبصّراً ازدادت استعداداً.

هذا باعتبار القوّة النظرية و أمّا بحسب القوّة العملية فاعلمْ أنّ الخلق ملكةٌ تصدر بها عن النفس أفعالٌ بسهولةٍ لا برويّةٍ و قد أُمر في كتب الأخلاق بتحصيل ملكة التوسّط بين الإفراط و التفريط؛ و لكلٍّ من النفس الحيوانية و النطقية توسّطٌ و طرفا إفراطٍ و تفريطٍ؛ و التوسّط في القُوى الحيوانيةِ أن تذعن و تنقاد و في النفس الناطقة أن لاتنقاد، بل تستعلي؛ فإذا كانت لها هذه الملكةُ مالت عن البدن؛ و أمّا إذا استعلت الحيوانيةُ فيلزم أن تنقاد هذه؛ فيشتدّ تعلُّقها بالبدن.

ثمّ إنّ البدن هو الذي يلهي النفسَ عن الشوق الذي لها إلى الكمال الذي لها و عن الشعور بلذّةِ الكمال للعلاقة التي بينهما و التشوّق الذي لها إليه؛ فإذا فارقت البدنَ و لم‌تمل عنه بأن لم‌تحصل لها ملكةُ التوسّط تمّ لها الشوقُ إلى الكمال لزوال العائقِ و بقيت محجوبةً عن الاتّصال الصرف به لبقاء العلاقة /729/ بعد؛ فيلزمها حركاتٌ متشوّشةٌ يعظم بها أذاها.

و لمّا كان البدن في الحقيقة مضادّاً لها و لم‌يكن يشعر بذلك و الآن شعرت به تأذّت و تألّمت بمجاورته؛ فهذه أيضاً شقاوةٌ لكن لاتدوم، بل يزول بالتدريج.

و أمّا البُلَه الذين لم‌يكتسبوا الشوقَ إلى الكمال النفساني؛ فإن لم‌يكتسبوا الهيئات الرديئة فهم يصيرون إلىٰ سعةٍ من رحمة اللّه تعالىٰ و إن اكتسبوا هيئات رديئة و لم‌يكتسبوا هيئةً أُخرىٰ كانت ممنوّةً بالشوق إلىٰ مقتضاها؛ فتعذّب لفقدان مشوّقها أبداً.

و قيل ـ و يشبه أن يكون حقّاً ـ إنّ هذه النفوس إن كانت زكيّةً و قدسمعت ما يخاطب به العامّة من أحوال الآخرة؛ فرسخ فيها الاعتقادُ بذلك؛ فإذا فارقت البدنَ و ليس بها شوقٌ إلى الأعلىٰ، بل هي منجذبة إلى الأسفل ـ أي الجسم ـ أدركت جميعَ ما قيل له علىٰ سبيل التخيّل

الذي صفى لها و آلة تخيّلها جرمٌ سماويٌّ؛ و كذلك إن كانت رديئة أدركت ما أوعدت بـه مـن العقوبات؛ و لايلزم من بطلان الحسّ بطلانُ التخيّل و التخيّل كافٍ في الالتـذاذ و التألّـم؛ فـإنّ الصورة الخيالية ليست إلّا المرتسمة في النفس و الملتذّ به؛ و المؤذي هذا المرتسم لا الموجود في الخارج.

أمّا النفوس القدسية فهي متعالية عن هذه الأحوال، بل كلّما فارقت أبدانها انغمست في اللذّة الحقيقية و إن كان بقيت لها شيءٌ من ملكاتها مع البدن تخلّفت عن درجة العلّيين إلىٰ أن ينفتح لها.

المقالة العاشرة

تشتمل علىٰ خمسة فصول

الفصل الأوّل

في المبدأ و المعاد بقولٍ مجملٍ و الإلهامات و كيفية تأثير التضرّع و الدعوات و القرابين و الصدقات؛ و أنّ أحكام النجوم ليست إلّا ظنّية ضعيفة[1]

لايخفى أنّ الوجود إذا ابتدأ من المبدأ الأوّل كان كلّ تالٍ أدون من متلوّه؛ فأوّل المراتب المَلَكية الروحانية المجرّدة التي تسمّىٰ «عقولاً» ثمّ المَلَكية الروحانية العملية التي تُسمّىٰ «نفوساً» ثمّ جرم الفلك الأوّل ثمّ الثاني و هكذا إلى التاسع. ثمّ تبتدئ مادّةُ العناصر؛ فتلبس صورَ العناصر ثمّ تتركّب مراتب من التركّب؛ فتكون المادّة أخسّ ثمّ العناصر ثمّ الجماد ثمّ النامي و أفضله الإنسان ثمّ ساير الحيوانات و أفضل الناس مَن استكملت نفسُه حتّىٰ صارت عقلاً بالفعل و محصِّلة للأخلاق الفاضلة؛ و أفضل هؤلاء المستعدّ للنبوّة؛ و قدمرّ في كتاب النفس ذكرُ خواصِّه و هو الذي يسمع كلامَ اللّه و يرىٰ ملائكتَه علىٰ ما يتشبّح له من الصور؛ فهذا الترتّب علىٰ عكسِ الأوّل.

ثمّ كلّ ما يحدث في هذا العالَم من الصور عن المبادئ فإنّما يحدث بمصادمات القُوى الأرضية الفعّالة الطبيعية أو الإرادية؛ و الانفعالية كذلك تابعةٌ لمصادمات القُوى الفعّالة السماوية؛ و القُوى السماوية يحدث عنها ما يحدث علىٰ أحد ثلاثة أوجه:

الأوّل: أن يكون من طبائع أجسامها بلا سببٍ من الأُمور الأرضية؛

و الثاني: أن يكون من طباعها النفسانية كذلك؛

---

١. F: بقول مجمل و فى الإلهامات و المنامات و الدعوات المستجابة و العقوبات السماوية و فى أحوال النبوة و فى حال أحكام النجوم.

و الثالث: أن يكون مع شركةٍ من الأحوال الأرضية علىٰ هذا الوجه؛ و هو أنّك قدعرفتَ أنّ لنفوس السماويات نوعاً من التصرّف في المعاني الجزئية بإدراكٍ غير عقليٍّ محضٍ و أنّ لها أن تدرك الحادثات الجزئية بسبب إدراك أسبابها الفاعلة و القابلة من حيث هي أسبابٌ و ما يتأدّي إليها و أنّها تنتهي إلىٰ طبيعةٍ أو إرادةٍ لا قسر؛ فإنّه أيضاً ينتهي إلىٰ أحدهما.

ثمّ إنّ الإرادات لمّا كانت تكون بعد أن لم‌تكن كانت لها أسبابٌ تتوافي؛ فـتوجبها؛ و ليس سبب الإرادة إرادةً أُخرىٰ و هكذا إلىٰ أن لايتناهي؛ و لا طبيعة المريد وإلّا لزمتها مادامت، بـل تحدث بحدوث علل تستند إلىٰ أرضيات و سماويات؛ و كذلك الطبيعة إذا كـانت حـادثةً فـإذا علمت النفوسُ السماويةُ الأوائلَ و هيئةَ انجرارها إلى الثـوانـي عـلمت الثـوانـي؛ فـقدعـلمت الجزئيات كما أنّ ما فوقها عالمةٌ بها لكنّها إنّما تعلمها على الوجه الكلّي ـ علىٰ ما تقرّر ـ و هي على الوجه الجزئي /730/ كأنّها مباشرةٌ لها أو مشاهدة؛ فهي تعلم ما يكون و تعلم في كثيرٍ منها ما هو الأصوب و الأصلح و الأقرب من الخير المطلق.

و قدعلمتَ أنّ التصوّرات التي لتلك العلل مبادئ لهذه الموجودات؛ فإذا لم‌تؤثّر تصوّراتُ ما فوق السماويات و لا القسمان الأوّلان من هذه الثلاثة، تعيّن هذا القسم.

فإذا عقلت النفوسُ السماويةُ الأوائلَ عقلت هذه الأُمورَ التي هي أسبابٌ؛ فـعقلت مـا هـو الأولىٰ بأن يكون؛ فكان؛ إذ لا مانع من كونه حينئذٍ إلّا عدم طبيعةٍ أرضيةٍ كعدم القوّة المسخّنة في حدوث الحرارة أو وجود طبيعةٍ أرضيةٍ مضادّةٍ كوجود قوّةٍ مبرّدةٍ هو التصوّر السماوي يـحدث السخونة و يقسّر المبرّد في حدوث الحرارة، كما أنّ تصوّرنا المغضب يحدث فينا السخونةَ و يقسّر السببَ المبرّد فينا؛ فأصناف هذا القسم إحالاتٌ لأُمور طبيعيةٍ أو إلهامات أو مختلط من ذلك.

و التضرّع و القرابين و الدعوات هي من الأسباب الأرضية الموجِبة لحدوث ما يحدث من هذا القبيل؛ و من أجل ذلك يجب أن يخاف من المكافاة بالشرّ و يُرجى المكافاة بالخير؛ فـإنّ الشرّ منّا سببٌ أرضيٌّ للعقوبة و الخير سببٌ أرضيٌّ للإثابة؛ فإنكار هذه ممّا لا مجال له.

ثمّ سبب التضرّع و الدعاء و الصدقات منّا لابدّ و أن ينتهي إلى المبادئ؛ لأنّها حادثةٌ بإرادتنا بعد أن لم‌تكن؛ و قدعرفتَ أنّ الإرادة الحادثة لابدّ من أن يكون لها سببٌ غيرُ إراديٍّ و لا طبيعيّ سماويّ أو أرضيّ منتهٍ إلى السماويّ؛ و الاتّفاقُ الذي يُظنّ أن لا سبب له ليس كذلك، بل إنّما

يحدث بمصادمات العلل المساوية و الأرضية؛ فالأمور كلّها مستندةٌ آخر الأمر إلىٰ قضاءِ اللّـه تعالىٰ و قدَرِه؛ و قضاؤه وضعه البسيط الأوّل و تقديرُه توجيهُ ما قضاه إلينا على التدريج؛ و لو أمكن إنساناً أن يعلم جميعَ الحوادث ـ أرضيتها و سماويتها و طبائعها ـ أمكنه أن يفهم كيفيةَ ما يحدث في المستقبل؛ و أمّا المنجّم فمع أنّ أوضاعه و مقدّماته لايستند إلىٰ برهانٍ البتّة، بل غاية ما يدّعيه التجربة أو الوحي؛ و ربّما قاس قياساً شعرياً أو خطابياً؛ فإنّما يقول في جميع ذلك علىٰ جنسٍ واحدٍ من الأسباب ـ أي السماوية ـ و مع ذلك لايمكنه أن يضمن الإحالة بجميعها و إن كان الجميع من حيث الفعل و الطبع معلومة؛ و لاشكّ [في] أنّ هذه الإحاطة لاتفي بـالإحاطة بوجودها و عدمها؛ فإنّا إذا علمنا أنّ طبيعة النار مُحرِقةٌ لم‌يمكننا الحكم بأنّها أحرقت ما لم‌نعلم أنّها وجدت.

فلو صحّت جميعُ مقدّماتهم و سلمت لم‌يكن اعتماداً علىٰ أقوالهم. كيف و هي أيضاً ليست إلّا تخميناتٌ؟! علىٰ أنّا إن سلّمنا أنّه يفي لنا بتعليمِ جميعِ ذلك و لا سبيل له إلى اطّـلاعنا عـلى المغيبات؛ فإنّها لاتستند إلىٰ أُمورٍ سماويةٍ فقط، بل و أرضيةٍ سابقةٍ و لاحقةٍ فاعلةٍ و منفعلةٍ.

الفصل الثاني
في بيان أنّ إرسال النبيّ واجبٌ
و أنّه كيف ينبغي أن يدعو الناس إلى اللّه تعالىٰ[1]

لاشك [في] أنّ الإنسان ممتازٌ عن ساير الحيوانات بأنّه لايمكن تعيّشُه إلاّ مع الاجتماع مع أمثاله لتعاونوا علىٰ أُمورِ معاشهم؛ ولذا اضطرّوا إلىٰ عقدِ المُدُن؛ و لاشكّ [في] أنّ التشارك بينهم لايمكن إلّا بمعاملةٍ و لابدّ في المعاملة من سنّةٍ و عدلٍ؛ و لابدّ من أن يكون له سانٌّ و معدِّلٌ؛ و لابدّ من أن يكون هذا السانُّ ممَّن يخاطب الناس ليعلّمهم تلك السنّةَ؛ فلابدّ من أن يكون [هذا] إنساناً؛ فلو خُلّي الناس و آراؤهم لاختلّ النظامُ و التشاركُ؛ إذ كان كلٌّ يزعم أنّ ما له عدلٌ و ما عليه ظلمٌ؛ فوجود السانٌ ممّا لابدّ منه في بقاء النوع؛ فلاريبَ في أنّ اللّه الذي أنبت الشَّعْرَ على الأشفار و الحاجبَين و قعر الإخمص من القدمَين لايترك هذا الأمرَ الضروريَّ في بقاء النـوع و

---

١. F: فى إثبات النبوة و كيفية دعوة النبى إلى اللّه تعالى و المعاد إليه.

يفعل هذه الأُمور التي إنّما ينتفع بها في بقاء /731/ الشخص؛ و لايمكن أن لايعلم تلك المنفعةَ هو أو الملائكة بعده و يعلموا هذه المنفعةَ اليسيرةَ الجزئيةَ.

ثمّ هذا السانُّ لابدّ من أن تكون لهٰ خصوصيةٌ يمتاز بها عن غيره ليُطيعوه و هذه الخصوصية هي الإتيان بالمعجزات؛ و إذا جاء السانُّ فلابدّ أن يضع للناس سنناً بأمر اللّٰه تعالىٰ و وحيه و إنزال روح القدس عليه؛ و أوّل ما يسنّ لهم أن يعرّفهم أنّ لهم صانعاً واحداً لا شبيهَ له؛ قادراً؛ عالِماً بالسرِّ و العلانيةِ؛ من حقّه أن يُطاع؛ و أنّه أعدّ لمَن أطاعه المعاد المسعِد و لمَن عصاه المعاد المشقي؛ و لايكلّف العوام منهم أن يصدّقوا بوجوده لا في مكانٍ؛ و لا في زمانٍ؛ و لا في جهةٍ؛ و لا يُشار إليه؛ و لاينقسم بوجهٍ؛ و لا هو داخلٌ في العالَم و لا خارجٌ عنه؛[1] فإنّهم يتشوّشون بذلك و يستنكرون ما يقوله؛ فلايطيعونه لضعفِ عقولهم و قصورهم عن أن يدركوا هذه المعضلات؛ فيكاد ينفصم الانتظامُ بينهم و يصدّهم المنازعات و المباحثات عن أعمالهم؛ و لاينبغي أن يظهر أنّ عنده حقيقةً يكتمها عنهم، بل يجب أن لايتعرّضَ لشيءٍ من ذلك؛ و يمكّن في قلوبهم جلال اللّٰه تعالىٰ برموز و أمثلة تكون جليلةً عندهم؛ و يقرّر لهم المعادَ علىٰ وجهٍ يتصوّرونه و تسكن إليه نفوسُهم؛ و يضرب له و للسعادة و الشقاوة أمثالاً ممّا يفهمونه و يألفونه.

الفصل الثالث
في بيان منفعة العبادات في الدنيا و الآخرة

ثمّ إنّ النبيّ ليس ممَّن يتكرّر في كلّ زمانٍ؛ فإنّ المادّة القابلة له لاتوجد إلّا في قليلٍ من الأمزجة؛ فلابدّ من أن يدبّر للناس تدبيراً تبقي به السنّةُ التي وضعها لهم بعده؛ و طريق ذلك أن يُديمَ لهم المعرفةَ بالصانعِ و المعادِ و يحسمِ سببَ نسيانهم ذلك؛ و ذلك بأفعال و أعمال يسنّ تكريرُها في أوقاتٍ متقاربةٍ مشتملةٍ علىٰ ذكرِ اللّٰه و ذكرِ المعاد إمّا بألفاظٍ أو بيّناتٍ؛ و لابدّ [من] أن يجعل بإزائها جزاءاً كريماً ليرغبوا فيها؛ و هذه إمّا حركاتٌ كالصلوٰة أو إعدام حركاتٍ مؤدّيةٍ إلىٰ حركاتٍ كالصوم؛ فإنّه يحرّك الطبيعةَ تحريكاً شديداً منبّهاً له علىٰ أنّه في أمرٍ ليس هزلاً[2]؛ و يتذكّر ما نواه له من القُربة إلى اللّٰه تعالىٰ؛ و مع هذه المنفعة العامّة يختصّ بعضُها بمنافع أُخرىٰ في

---

١. اقتباس من كلام عليّ عليه السلام «داخل في الأشياء لا بالممازجة و خارج عنها لا بالمفارقة.»

٢. S: هذرا.

الدنيا؛ و يسنّ لهم ما ينفع في تقويم السنة كالجهاد و كالحجّ بأن يعيّن موضعاً من البلاد بأنّه أصلح لعبادة اللّه تعالىٰ من غيره؛ و يفرض عبادةً كذا فيه؛ و كتسنين المهاجرة إلىٰ موطن النبيّ؛ فإنّه ممّا يذكره و ذكراه تاليةٌ لذكرى اللّه و ذكرى الملائكة؛ و يكون أفضل هذه العبادات ما هي بحيث يتخيّل العابد أنّه مخاطب للّه تعالىٰ [و] ماثل بين يدَيه؛ و هذا هو الصلوٰة؛ فلابدّ من أن يسنّ للعابد بها أن يستعدّ لها بما جرت العادةُ عليه من الآداب عند لقاء الملوك الإنسية من الطهارة و النظافة و مؤاخذة النفسِ ـ بالخشوع و السكون ـ و غمضِ البصر و قبضِ الأطراف و ترك الاضطرابِ و الالتفات؛ فهذه كلُّها ممّا يبقي لهم التذكّر و يحسم أسباب التناسي؛ و مع ذلك لها منفعة عظيمة في السعادة الأُخروية؛ إذ تتنزّه بها نفوسُهم؛ فإنّ التنزيه بالتبعيد عن الهيئات البدنية المضادّة لها و هو إنّما يكون بتحصيل أخلاق فاضلة؛ و الأخلاق لايحصل إلّا بتكرار الأفعال الصارفة للنفس عن البدن و المُمِيلة لها إلىٰ معدنها؛ و ممّا يعين النفسَ على التنزّهِ الأفعالُ المُتعِبةُ التي تكسر القُوى الحيوانية و يهدم ما أرادته من الكسل و الاستراحة؛ فإنّها توجب انزعاجَ النفس عن البدن و ملكة التسلّط عليه حتّىٰ يكون إذا تعب البدنُ لم‌يتأثّر؛ و لذا قال تعالىٰ: «إنّ الحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئاتِ»[١] و لاشكّ [في] أنّ هذه الأفعال لو فعلها فاعلٌ من تلقاء نفسه /732/ يقصد بها تذكّرَ اللّهِ تعالىٰ و الانقطاعَ عن غيره إليه لكان جديراً بأن يفوز فوزاً عظيماً؛[٢] فكيف إذا كان وضعها اللّه تعالىٰ و بلّغها النبيُّ و هو يعلم ذلك و يصدّق به.

الفصل الرابع

في عقد المدينة و البيت؛ و ما يجب أن يسنّ لصلاحهما و نظامهما[٣]

يجب أن يقصد السانّ أوّلاً إلىٰ ترتيب المدينة علىٰ ثلاثة أجزاء: المدبّرون و الصنّاع و الحَفَظة؛ و أن يرتّب في كلّ جزءٍ رؤساء يلونهم رؤساء يلونهم رؤساء إلىٰ أن ينتهي إلىٰ أفناء الناس؛ و أن يحرّم البطالةَ حتّىٰ لايكون في المدينة معطّلٌ يكون حظُّه الذي لابدّ منه من غيره من غير كُلفةٍ إلّا أن يكون معذوراً كالمرضىٰ؛ فيجب أن يعيّنَ لهم موضعاً يجتمعون فيه و يجعل عليهم قيّماً؛ فأمّا البطّال الذي لايرتدع عن بطالته؛ فلابدّ من أن ينفيه عن الأرض؛ و لابدّ من أن

---

١. هود / ١١٤.

٢. اقتباس من النساء / ٧٣؛ الأحزاب / ٧٥ و الفتح / ٥.

٣. F: فی عقد المدينة و عقد البيت و هو النكاح و السنن الكلية فی ذلك.

يكون في المدينة مالٌ مشتركٌ يُصرَف في المصالح المشتركة:

ـ منها ما يُفرض على الأرباح الطبيعية أو المكتسَبة، كما يُفرض على الثمرات و النتائج؛

ـ و منها ما يُفرض عقوبةً و هي الجِزْية و نحوها؛

ـ و منها ما يُؤخذ من أموال المعاندين[١] للسنّة و هي الغنائم.

و المرضىٰ و نحوهم يعطون من هذه الأموال إن لم‌يكن لهم قريبٌ قادرٌ علىٰ بذلِ قوتِهم فضلاً عن قوته وإلّا فرض عليه.

و أمّا مَن رأىٰ قتلَ هؤلاء فقد سهىٰ.

و ينبغي أن لاتسنّ الغرامات كلّها علىٰ صاحب الجناية، بل يسنّ بعضها على أوليائه و ذويه الذين لايزجرونه؛ و ذلك هو غرامة جناية الخطأ؛ و يجب أن لايُهمل أمر جناية الخطأ؛ و يجب أن يحرّمَ الصناعات التي يكون فيها انتقالُ الأموال و المنافع من غير مصالح تكون بإزائها، كالقمار، بل لابدّ من أن يكون بإزاء ذلك عوضٌ و إن كان الذكر الجميل؛ و يحرّمَ الصناعات التي تدعو إلىٰ أضداد المصالح، كالسرقة و القيادة؛ و الحرف التي تغني الناسَ عن [تعلّم] الصناعات الداخلة في الشركة، كالمراباة؛ و يحرّم ما الترخيص فيه يؤدّي إلىٰ ضدّ ما عليه بناء أمر المدينة، كالزنا و اللّواط المغنيَين عن التزوّج الذي هو أفضل أركان المدينة؛ و يجب أن يشرّع التزوّج و يحرض عليه؛ فإنّ به بقاء النوع الذي هو دليلُ وجود الصانع؛ و أن يشرّع أن يجعل طاهراً لئلّا تقع ريبة في النسب؛ فيقع الخلل في انتقال المواريث التي هي أصحّ أُصول الأموال؛ فإنّ أُصول الأموال ثلاثة: موروث و موهوب و ملقوط؛ و فرعها الأرباح و أصحّها الموروث؛ فإنّه ليس عن بختٍ، بل كالطبيعي.

و لاتقع خلل في وجوب النفقة و غير ذلك من وجوه الخلل.

و يجب أن يؤكّد أمرَ هذه الوصلة حتّىٰ لاتقع مع كلّ نزقٍ فرقةٌ؛ فيتشتّت شملُ الزوجين و الأولاد و والديهم؛ و يحتاج الزوجُ كلَّ حينٍ إلىٰ تزوّجٍ آخر؛ و لأنّ أقوىٰ أسباب المصلحةِ المحبّةُ و المحبّة لاتكون إلّا بالأُلفة و الأُلفة لاتكون إلّا بالعادة و العادة لاتكون إلّا بطول المخالطة.

---

١. S: المنابذين.

و من تأكيد هذه الوصلة أن لايجعل الفرقة بيد المرأة؛ فإنّها واهية العقل طابعةٌ للهوىٰ، بل إمّا أن يفوّض إلى الحكّام حتّىٰ إذا عرفوا سوءَ صحبةٍ فرّقوا أو إلى الزوج و يشدّد عليه بأن يلزم عليه غرامةً و يغلظ الأمر في المعاودة، كما فعله أفضلُ الشارعين من أنّه لاتحلّ المعاودةُ بعد الثالثة إلّا إذا تزوّجت زوجاً آخر و وطأها وطئاً صريحاً؛ فإذا كان هذا الخطب نصبَ عينِ الزوج لم‌يفارق إلّا بعد أن يصمّم العزمَ على المفارقة التامّة إلّا أن يكون ممَّن يؤثّر اللذّة علىٰ هذا العار؛ فيكون خارجاً عمَّن يراعي المصلحة له.

و يجب أن لايسدّ باب الفرقة رأساً؛ فإنّه أيضاً يؤدّي إلى الخلل من وجوه:

منها: أنّ بعض الطبائع لايؤالف بعضاً و كلّما اجتهد في ذلك زاد الشرُّ و نغصت[١] المعايش.

و منها: /733/ أنّه قديكون الزوج يزوّج غير كفؤ له؛ فلايميل إليها و إن اجتهد و يرغب إلى غيرها؛ و كلّ ذلك يؤدّي إلى الفساد.

و ربّما لايتعاونان في التناسل و إذا افترقا و تزوّج زوجةً أُخرىٰ تعاونا عليه.

و يجب أن يشرّع للمرأة التستّرَ؛ لأنّ حقّها أن تصان؛ فإنّها مشترك في شهوتها و داعية إلىٰ نفسها و سريعة الانخداع، واهية العقل؛ و الاشتراك فيها عارٌ عظيمٌ بخلاف الاشتراك في الرجل؛ فإنّه إنّما يوقع حسداً و الحسد طاعةُ الشيطان؛ و لذلك ينبغي أن لاتكون المرأةُ كاسبةً كسبَ الرجل؛ فلذا يسنّ أن تكون كفاية قوتها من الرجل؛ فتجب عليه نفقتُها؛ و عوض من ذلك أنّه يملكها و هي لايملكه.

و أن يسنّ في الولد أن يتولاّه كلٌّ من الوالدَين؛ فالوالدة بالحضانة و الوالد بالنفقة.

و أن يسنّ للولد طاعتهما و إكبارهما؛ لأنّهما سببا وجودِه و محتملا مؤنتِه.

الفصل الخامس
في الخليفة و الإمام و وجوب طاعتهما؛ و الإشارة إلى السياسات[٢] و الأخلاق

يجب أن يفرض السانّ:

[.١] طاعةَ مَن يخلفه؛

---

١. S: تنقصت.

٢. F: + و المعاملات.

[٢.] و أن لايكون الاستخلافُ إلّا من جهته أو بإجماعٍ من السابقين علىٰ مَن يصحّحون علانيةً علىٰ رؤوس الأشهاد أنّه مستقلٌ بالرياسة، أصيل العقل، ذوالأخلاق الشريفة ـ من الشجاعة و العفّة و حُسن التدبير ـ و أنّه عارفٌ بالشريعة حتّىٰ لايكون أعرف منه حتّىٰ يتّفق علىٰ جميع ذلك الجمهورُ.

[٣.] و أن يسنّ لهم أنّهم إذا مالوا إلىٰ غير مَن وجدوا الفضلَ فيه فقدكفروا باللّه تعالىٰ؛ و لا ريبَ [في] أنّ الاستخلاف بالنصّ أصوب؛ فإنّه أدفع للتشعّب و التنازع؛ فهو المتعيّن.

[٤.] و أن يسنّ أنّ مَن خرج لقتالِ مَن تتعيّن خلافتُه ـ لفضلِ قوّةٍ أو مالٍ ـ وجب على الكافّة أن يقاتلوه و يقتلوه؛ و مَن قدر و لم‌يفعل بلا عُذرٍ فقدكفر باللّه و حلّ دمُه إلّا أن يصحّح الخارجيُّ أنّ الخليفة ممنوٌّ بنقصٍ يضادّ الرياسةَ و هو خالٍ من ذلك النقص و له خصال الخلافة؛ فحينئذٍ تجب عليهم متابعتُه؛ و أعظم ما يعوّل عليه العقل و حُسن الإيالة؛ فمَن تقدّم فيهما علىٰ كلّ مَن سواه و توسّط في الباقي كان أولىٰ بالرياسة و يلزم مَن تقدّم في الباقي أن يعاضده و يلزمه أن يعتضد به و يرجع إليه؛ و يجب أن يفرض أُمور لاتتمّ إلّا بالخليفة تنويهاً به و جذباً إلىٰ طاعته كالأعياد؛ و يجب أن يكون في المعاملات أيضاً ما لايتمّ إلّا به كالمناكحات و المشاركات الكلّية التي تبتني عليها أركانُ المدينة؛ و أن يحرّم المعاملات التي فيها غررٌ و التي تتغيّر فيها الأعواض قبل الفراغ من الإيفاء كالصرف و النسية.

و أن يسنّ لهم معاونةَ بعضهم لبعضٍ و مقابلةَ مخالفيهم و إفنائهم بعد أن يدعوهم؛ فلايستجيبوا؛ و أن يبيح أموالَهم و فروجَهم؛ فإنّها صلاحٌ لهم و فسادٌ للسنّة إن كانت عندهم؛ و إذ لابدّ للناس من خدمٍ؛ فيجب أن يجعل أمثال هؤلاء عبيداً و كذا مَن كان بعيداً عن البلاد الغالب فيها الأمزجة الحسنة و العقول الذكيّة و النفوس الزكيّة، كالتُّرك و الزّنج؛ و إن كان في غير بلد السانّ بلدٌ له سنّة حميدة غير سنّته و لم‌تنزل سنّته عامّة وجب أن يتفهّم علىٰ ما هم عليه و إن نزلت عامّة و هؤلاء يذعنون بأنّها سنّةٌ حميدةٌ لكن ينكرون عمومَها؛ فيجب مجاهدتهم و تأديبهم لكن دون المنكرين لها رأساً؛ فإن هلكوا فهم أهلٌ له؛ فإنّه صلاح للسنّة؛ و إن رضوا بالجِزْية قبِلَ منهم ذلك بشرطِ أن ينزجروا عن المعاصي التي تفسد بالمدينة؛ و أمّا ما لايلحق فساده إلّا بشخص العاصي فلا.

و يجب أن لايشدّد في العبادات و المزاجر كلَّ التشدّد و لايساهل كلَّ التساهل؛ و أن يفوّض كثيراً من الأحوال الجزئية لاسيّما المعاملات إلى الاجتهاد؛ فإنّ /734/كلّ وقتٍ يقتضي حكماً.

و ترتيب المدينة ـ علىٰ ما ذكر قبل ـ فهو مفوّض إلى الخليفة.

و يجب أن لايعيّن فيه أمر جزئي.

و يجب أن يبيّن العدالة التي هي مجموع: العفّة و الشجاعة و الحكمة العملية؛ و «العفّة» هي التوسّط في الشهوانيات و «الشجاعة» هي التوسّط في الغضبيات و «الحكمة العملية» هي التوسّط في التدبيرات؛ و مَن ضمّ معها «الحكمة النظرية» فقدسعد و فاز؛ و مَن فاز مع ذلك بالفضائل النبوية كان حقّاً له أن يعبد بعد عبادة اللّه تعالىٰ و هو خليفة اللّه في أرضه و هو سلطان العالَم الأرضي. انتهىٰ.

ولْيكُنْ هذا آخر ما أردنا به تحلية وجوه القراطيس برؤوس الأقلام و تجلية أوام الآوام عن صفحات صدور أولى الأفهام من فتحِ مقفّلات أبواب الشفاء و إيضاحِ مغلَقاتِ عباراتِه الزهراء؛ و الحمد للّه المُنعِمِ المِفضال؛ و الصلوٰة علىٰ محمّدٍ و آله خير آل. نفع اللّه به المستهدين و ورى به زناد المسترشدين.

و اتّفق الفراغ منه محمّد بن حمير من أوّل ظلم هواع من رابعة تاسعة العشرات بعد الألف من هجرة أفضل مَن وطئ البقاع، سلام اللّه عليه و آله ما كان في الأرض وهدة و يفاع؛ و كان للنجوم طلوع و ارتفاع.

كتبه بيمناه الجانية الفانية؛ مؤلّفه المستفيض من المبادئ العالية، محمّد بن الحسن، المعروف ببهاءالدين الاصفهاني، متّعه اللّه فيالدارين بنيل الأماني.

هذه صورة ما كتبتهُ في أصله الذى بخطّي و قدأكملتُ مقابلةَ هذه النسخة من تلك التي بخطّي أوّل يوم الجمعة السابع و العشرين من ثاني الربيعين رابع التاسعة و الثمانين بعد الألف من الهجرة النبوية علىٰ صاحبها و آله أفضلُ صلوٰة و أكملُ تحيّة.[1]

---

١. D: و اتفق الفراغ منه محمد بن حمير من أول ظلم هواع من رابعة تاسعة العشرات من بعد الألف من هجرة أفضل من وطئ البقاع، سلام الله عليه ما كان في الأرض وهده و يفاع؛ و كان للنجوم طلوع و ارتفاع.
كتبه بيمناه الجانية الفانية؛ مؤلّفه المستفيض من المبادئ، محمد بن الحسن، المعروف ببهاءالدين الاصفهاني، متعه الله فيالدارين بنيل الأماني. تمّت. و قد وقع الفراغ من تسويد هذه الأوراق يوم الثلثاء ثالث شهر ربيع الثاني من شهور سنة مائة و الف من الهجرة النبوية صلوات الله عليه.

نمایه‌ها

۱. آیات و روایات
۲. کسان
۳. گروهها و قومها
٤. کتابها و نوشته‌ها
٥. اصطلاحها و موضوعها
٦. منابع و مآخذ

۱. آیات و روایات

٢. كسان

۳. گروهها و قومها

۴. کتابها و نوشته‌ها

۵. اصطلاحها و موضوعها

الف. اصطلاحها و موضوعهای علم منطق[1]

---

۱. به دلیل حجم بالای جلد نخست کتاب که در بارهٔ موضوع منطق بود، به پیشنهاد ناشر محترم، اصطلاحات یادشده به اینجا منتقل شد.

(خ)

(د)

(ذ)

(ز)

(غ)

(ف)

(ل)

(م)

(ه)

ب. اصطلاحها و موضوعهای بخش الهیات

«ت»

«غ»

۶. منابع و مآخذ

ابن سینا (بحث و تحقیق)؛ تألیف محمّد کاظم الطریحی؛ دمشق: دار نینوی، ۲۰۰۹ م.

ترجمهٔ مبدأ و معاد؛ احمد بن محمّد حسینی اردکانی؛ به کوشش عبدالله نورانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱.

التعلیقات؛ ابن سینا؛ حقّقه و قدّم له الدکتور عبدالرحمن البدوی؛ قم: مرکز النشر ـ مکتب الأعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.

حکمت خاقانیه؛ فاضل هندی؛ تصحیح علی اوجبی؛ مقدّمهٔ دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی؛ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۷.

زندگی و کار و اندیشه و روزگار پورسینا؛ تألیف سعید نفیسی؛ تهران: اساطیر، ۱۳۸۴.

شرح الالهیات من کتاب الشفاء؛ مهدی بن ابی‌ذر النراقی؛ به اهتمام دکتر مهدی محقّق؛ تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۵.

الشفاء (الالهیات)؛ الشیخ الرئیس ابن سینا؛ راجعه و قدّم له الدکتور ابراهیم مدکور؛ تحقیق الأب قنواتی و سعید زاید.

شفاء القلوب؛ غیاث‌الدین منصور بن صدرالدین محمّد دشتکی؛ تحقیق و تصحیح علی اوجبی؛ تهران: مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰.

فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی؛ ج ۵؛ تألیف عبدالحسین حائری؛ تهران: کتابخانهٔ مجلس شورا، ۱۳۴۵.

فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران؛ ج ۱۶؛ تألیف محمّدتقی دانش‌پژوه؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

فهرستوارهٔ دستنوشتهای ایران (دنا)؛ به کوشش مصطفی درایتی؛ تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۹.

لسان العرب؛ العلّامة ابن منظور؛ بيروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۸ م.

المباحثات؛ ابوعلی حسين بن عبدالله بن سينا؛ تحقيق و تعليق محسن بيدارفر؛ قم: بيدار، ۱۴۱۴ ق.

المبدأ و المعاد؛ ابن سينا؛ تحقيق عبدالله نورانی؛ تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.

المعجم الفقهی (لوح فشرده)؛ الاصدار الثالث؛ قم: مركز المعجم الفقهی، ۱۴۲۱ ق.

المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم؛ محمّدفؤاد عبدالباقی؛ بيروت: دار إحياء التراث العربی.

معجم متن اللغة؛ احمد رضا؛ بيروت: دارالمكتبة الحياة، ۱۳۸۰ ق.

منتخباتی از آثار حكمای الهی ايران؛ ج ۳؛ تهيه و تحقيق و مقدّمه و تعليق سيّد جلال‌الدين آشتيانی؛ مشهد: مؤسسهٔ چاپ و انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۵۵.

النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ ابن سينا؛ ويرايش و ديباچه محمّدتقی دانش‌پژوه؛ تهران: مؤسسهٔ انتشارات چاپ و دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.